JOSÉ MARÍA CASCIARO
JOSÉ MARÍA MONFORTE

JESUCRISTO, SALVADOR DE LA HUMANIDAD

PANORAMA BÍBLICO DE LA SALVACIÓN



EUNSA

JOSÉ MARÍA CASCIARO
JOSÉ MARÍA MONFORTE

JESUCRISTO, SALVADOR DE LA HUMANIDAD

PANORAMA BÍBLICO DE LA SALVACIÓN

ISBN: 84-313-1430-3
Depósito Legal: NA 1.209-1996

Nihil obstat: Ildefonso Adeva
Imprimatur: José Luis Zugasti, Vicario General
Pamplona, 12-VI-96

Cubierta: *Frontal de Sant Martí de Tours* (Puigbó). S. XII. Vic (España)

Imprime: LINE GRAFIC, S.A. Hnos. Noáin, s/n. Ansoáin (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: (948) 25 68 50 - Fax: (948) 25 68 54

ÍNDICE GENERAL

11. EL ANUNCIO DEL «REINO»
Jesús y la conversión de los pecadores

12. PREDICACIÓN DEL «REINO» (I)
Las enseñanzas de Jesús

13. PREDICACIÓN DEL «REINO» (II)
De la enseñanza oral a los «Discursos» de Jesús

14. LOS PREDILECTOS DEL «REINO»
Salvación y felicidad en el «Discurso de la Montaña»

Tercera Parte
LA IGLESIA, INSTRUMENTO DE SALVACIÓN

Capítulo V
EL LIBRO DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

CUARTA PARTE
SALVACIÓN Y TIEMPO PRESENTE

Capítulo VI
LA SALVACIÓN EN EL «CORPUS» PAULINO

Capítulo VII
SALVACIÓN EN LAS «CARTAS CATÓLICAS»

QUINTA PARTE
SALVACIÓN Y TIEMPO FUTURO

Capítulo VIII
LA ESCATOLOGÍA GENERAL DEL NT

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

JESUCRISTO, EL SALVADOR DEL MUNDO

Relata el libro de los *Hechos de los Apóstoles* el primer milagro operado por medio de san Pedro a la vista de los habitantes de Jerusalén: la curación instantánea de un cojo de nacimiento ante una de las puertas del Templo (cfr. *Act* 3,10). El prodigio se realiza sólo mediante unas palabras llenas de fe: *¡En el nombre de Jesucristo Nazareno, levántate y anda!* (*Act* 3,6b). A continuación, y mientras Pedro explicaba al pueblo las razones y significado de aquella curación milagrosa (3,12-26), él y Juan son arrestados por orden de los sacerdotes (4,1-3). Al día siguiente son conducidos ante el Sanedrín para que expliquen lo que han hecho (4,5-7). Y Pedro dice al terminar su discurso: *Si a nosotros se nos interroga hoy sobre el bien realizado a un hombre enfermo, y por quién ha sido sanado, quede claro a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo Nazareno (...) En ningún otro está la salvación; pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el que hayamos de ser salvados* (4,9-10a.12).

Las últimas palabras de Pedro, presentadas por san Lucas, compendian la fe cristiana en el misterio de nuestra salvación: No nos ha dado Dios a la humanidad otro Salvador que Jesús de Nazaret. Así de claro y de escueto. En Jesucristo Dios nos salva, con arreglo a un arcano designio, que preparó durante siglos y realizó en «la plenitud de los tiempos», y que expresa así la carta a los *Efesios* 1,7-10: *En Él* [Jesucristo] *mediante su sangre, nos es dada la redención, el perdón de los pecados, según las riquezas de su gracia, que derramó sobre nosotros de modo sobreabundante con toda sabiduría y prudencia (...), según el benévolo designio que se había propuesto* [Dios] *realizar mediante Él y llevarlo a cabo en la plenitud de los tiempos.*

«Jesús nació del pueblo elegido, en cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán y recordada constantemente por los profetas. Éstos hablaban en nombre y en lugar de Dios. En efecto, la economía del Antiguo Testamento está esencialmente ordenada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del uni-

verso, y de su Reino mesiánico. Los libros de la Antigua Alianza son así testigos permanentes de una atenta pedagogía divina[1]. *En Cristo* esta pedagogía alcanza su meta: Él no se limita a hablar en "nombre de Dios" como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne. Encontramos aquí *el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones*, en las que desde el principio se ha expresado *la búsqueda de Dios por parte del hombre.* El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo (...). *El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad:* este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de la gracia. En Cristo la religión ya no es un "buscar a Dios a tientas" (cfr. *Act* 17,27), sino una *respuesta de fe* a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel Hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios»[2].

LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN CONMEMORADA EN LA LITURGIA EUCARÍSTICA

Un resumen, a manera de *anámnêsis* o recuerdo, del plan salvífico divino o historia de la salvación de los hombres y mujeres, lo escuchamos durante el sacrificio de la Misa cuando el sacerdote recita la plegaria eucarística IVª:

Te alabamos, Padre Santo, porque eres grande
y porque hiciste todas las cosas con sabiduría y amor.
A imagen tuya creaste al hombre
y le encomendaste el universo entero,
para que, sirviéndote sólo a ti, su Creador,
dominara todo lo creado.
Y cuando por desobediencia perdió tu amistad,
no lo abandonaste al poder de la muerte,
sino que, compadecido, tendiste la mano a todos,
para que te encuentre el que te busca.
Reiteraste, además, tu alianza a los hombres;
por los profetas
los fuiste llevando con la esperanza de la salvación.
Y tanto amaste al mundo, Padre Santo,
que, al cumplirse la plenitud de los tiempos,

1. Cfr. Conc. Ecum. VATICANO II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 5.
2. JUAN PABLO II, *Tertio millenio adveniente*, Carta apostólica de 10-XI-1994, en preparación del jubileo del año 2000, n. 6.

nos enviaste como salvador a tu único Hijo.
El cual se encarnó por obra del Espíritu Santo,
nació de María, la Virgen,
y así compartió en todo nuestra condición humana
menos en el pecado;
Anunció la salvación a los pobres,
la liberación a los oprimidos
y a los afligidos el consuelo.
Para cumplir tus designios,
él mismo se entregó a la muerte,
y, resucitando, destruyó la muerte y nos dio nueva vida.
Y porque no vivamos ya para nosotros mismos,
sino para él, que por nosotros murió y resucitó,
envió, Padre, al Espíritu Santo
como primicia para los creyentes,
a fin de santificar todas las cosas,
llevando a su plenitud su obra en el mundo[3].

Confrontado este texto litúrgico con el índice de nuestro libro, el lector podrá apreciar que nuestro trabajo viene a ser —aunque no nos lo propusimos— como una amplia explicitación y desarrollo de lo que compendiosamente recita la liturgia. Hemos recorrido gran parte del AT y todo el NT, para desentrañar el desarrollo de la obra salvífica del Dios Uno y Trino. El hilo de nuestro estudio ha sido *la salvación en Jesucristo.* Las profecías mesiánicas nos entreabren la larga preparación del designio misericordioso de Dios: oculto en los siglos, estaba, sin embargo, presente en la mente divina. El hecho tan trascendente de nuestra redención en Cristo, no ocurrió de manera imprevista[4]. A continuación nos hemos adentrado en los misterios de la vida de Jesús, escogiendo los pasajes evangélicos que nos han parecido más elocuentes: desde el Anuncio del ángel a santa María, pasando por los principales episodios de su ministerio público, hasta el misterio pascual redentor de su pasión-muerte-resurrección-ascensión. Después, hemos seguido la propagación de la «buena nueva de la salvación», según nos la narran y nos la interpretan los demás hagiógrafos del NT a través de géneros literarios diversos: la «teología narrativa» de Lucas en *Hechos de los Apóstoles,* el cuerpo de cartas paulinas y «católicas» y la visión consoladora y profética del

3. Esta plegaria eucarística o canon de la Misa tiene analogías con las anáforas orientales, especialmente con la de san Basilio el Grande, en las cuales se ha inspirado. Cfr. BROVELLI, F., voz *Plegaria eucarística,* en SARTORE, D. y TRIACCA, A.M., *Nuevo Diccionario de Liturgia,* Ed. Paulinas, Madrid 1987, p. 1.631.

4. «Por los profetas, Dios forma a su pueblo en la esperanza de la salvación, en la espera de una Alianza nueva y eterna destinada a todos los hombres (cf Is 2, 2-4), y que será grabada en los corazones (cf Jr 31, 31-34; Hb 10, 16). Los profetas anuncian una redención radical del pueblo de Dios, la purificación de todas sus infidelidades (cf Ez 36), una salvación que incluirá a todas las naciones (cf Is 49, 5-6; 53, 11)» (*Catecismo de la Iglesia Católica,* [en adelante: *CIgC*], n. 64).

Apocalipsis. El centro de todo es el misterio de Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador. La riqueza de los textos bíblicos ha sido un reclamo constante, del que nos hemos visto a veces tan atraídos que nos costaba dejarlos y pasar a otros.

El anuncio de la Salvación

La Biblia es un mensaje de salvación. Los libros que la constituyen no nos ofrecen una doctrina sistematizada sobre Dios, como Creador y Salvador, ni sobre el hombre salvado, ni sobre la salvación. Los hagiógrafos tampoco hicieron síntesis alguna, orgánica y estructurada, de sus experiencias religiosas. La teología se encuentra en sus libros de modo más bien ocasional; pero allí está: en la historia, en la ley, en la épica y en la lírica, en la profecía y en la sabiduría, en los evangelios y en las cartas. Está más en el fondo de los libros que en su superficie, normalmente implícita y no explicada, más en la vida y en la acción que en la teoría.

La salvación divina no viene, pues, de repente; hay un tiempo de preparación en la Historia. El profeta descubre en ésta un misterioso dinamismo que revela la presencia, fuerza y amor divinos. Para él la revelación no se agota en los signos pasados, sino que mira hacia adelante, en donde está el futuro encuentro con Dios. Creación y Salvación distan mucho de estar acabadas. El mundo y el hombre las siguen reclamando.

El Salvador anunciado

Jesús de Nazaret apeló a muchos textos del AT y a todo él en conjunto, como testimonio divino en favor suyo: pertenece, pues, a su enseñanza la interpretación mesiánica del AT. Todos los libros de la Antigua Alianza son una profecía mesiánica, si bien algunos lo sean de modo especial. Desde los relatos de su «Vida oculta» —Anuncio, Nacimiento e Infancia— los evangelistas ven en Jesús al Mesías-Salvador, prometido en las antiguas profecías. Poco antes de iniciarse su manifestación pública a Israel, en el episodio del Bautismo en el Jordán: *Jesús salió del agua; y he aquí que se le abrieron los Cielos, y vio al Espíritu de Dios que descendía en forma de paloma y venía sobre él* (*Mt* 3,16). Se manifestaba así su oficio mesiánico, porque para el pueblo elegido «espíritu santo» significaba *espíritu de profecía.*

También en los comienzos de su «Vida Pública», en la sinagoga de Nazaret, Jesús, leyendo en el «rollo de la Ley» el texto de *Is* 61,1-2 —la profecía del «Mebasser» o Heraldo de buenas noticias para los pobres—, comentó: *Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy* (*Lc* 4,16-21). Es su primera declaración mesiánica. Más tarde, en la escena de la Transfiguración se lee: *se les aparecieron Elías y Moisés, y conversaban con Jesús* (*Mc* 9,2-8): Jesús entre Moisés y

Elías, las dos grandes figuras proféticas del AT. Finalmente, cuando el Resucitado se apareció a los discípulos de Emaús, les fue repasando la *Ley y los Profetas*, expresión que significa toda la Escritura, mostrando cómo se referían a Él (cfr. *Lc* 24,27). Es lo que tiempo después dijo Pedro en casa de Cornelio en Cesarea: *En su favor* [de Cristo] *testifican todos los profetas* (*Act* 10,43).

Lectura cristiana del AT

Por encargo del papa Juan Pablo II, la Pontificia Comisión Bíblica ha publicado un documento el 21-IX-1993, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*[5], con el propósito de definir una posición de exégesis católica en la situación presente[6]. En este documento se pregunta cómo se puede reconocer el sentido de la Escritura, ese sentido en el cual se compenetran la palabra humana y la palabra divina, el carácter único del acontecimiento histórico y el carácter permanente de la palabra eterna, contemporánea a todo momento, pues «la palabra bíblica viene desde un pasado real, pero no solamente desde el pasado, sino al mismo tiempo desde la eternidad de Dios. Nos conduce hacia la eternidad de Dios, pero, una vez más, por el camino del tiempo, al cual corresponden pasado, presente y futuro»[7].

El reciente documento de la P. Comisión Bíblica, en el capítulo III, trata de las dimensiones características de la interpretación católica, y analiza la cuestión de «la interpretación en la Tradición bíblica»[8]. En uno de sus párrafos expone: «Lo que contribuye a dar a la Biblia su unidad interna, única en su género, es que los escritos bíblicos posteriores se apoyan con frecuencia sobre los escritos anteriores. Aluden a ellos, proponen "relecturas" que desarrollan nuevos aspectos del sentido, a veces muy diferentes del sentido primitivo, o incluso se refieren a ellos explícitamente, sea para profundizar el significado, sea para afirmar su realización»[9].

5. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.

6. «La PCB no es, conforme a su nueva estructura después del Concilio Vaticano II, un órgano del Magisterio, sino una comisión de especialistas que, como exegetas creyentes y conscientes de su responsabilidad científica y eclesial, toman posición frente a problemas esenciales de la interpretación de la Escritura, apoyados por la confianza que en ellos deposita el Magisterio» (*Prefacio* del Card. Ratzinger al documento de la PCB, p. 22).

7. Card. J. Ratzinger, *Prefacio* al documento de la P. Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, cit., p. 23.

8. *Ibid.*, pp. 80-86.

9. *Ibid.*, cit., p. 80. El documento pone a continuación cuatro ejemplos:

[1] «Así, la herencia de una tierra, prometida por Dios a Abrahán para su descendencia (Gen 15,7.18), se convierte en la entrada en el santuario de Dios (Ex 15,17), en una participación en el reposo de Dios (Ps 132,7-8), reservada a los verdaderos creyentes (Ps 95,8-11; Act 3,7-4,11), y finalmente, en la entrada en el santuario celestial (Heb 6,12.18-20), "herencia eterna" (Heb 9,15).

Y poco más adelante escribe: «Desde el tiempo de su actividad pública, Jesús había tomado una posición personal original, diferente de la interpretación tradicional de su tiempo, la "de los escribas y fariseos" (*Mt* 5,20)»[10]. «La muerte y la resurrección de Jesús han llevado al extremo la evolución comenzada, provocando, en algunos puntos, una ruptura completa, al mismo tiempo que una apertura inesperada»[11]. Por su parte, los evangelistas y demás autores del NT han hecho una interpretación de los textos del AT y de los hechos y dichos de Jesús, con la más clara inteligencia que les proporcionaba la luz de los acontecimientos de la Pascua[12].

Y concluye el documento de la PCB.: «De cuanto se acaba de decir, se puede concluir que la Biblia contiene numerosas indicaciones y sugestiones sobre el

[2] El oráculo de Natán, que promete a David una "casa", es decir, una sucesión dinástica "estable para siempre" (2 Sam 7,12-16), es recordado en numerosas oportunidades (2 Sam 23,5; 1 Reg 2,4; 3,6; 1 Chr 17,11-14), especialmente en el tiempo de la angustia (Ps 89,20-38), no sin variaciones significativas, y es prolongada por otros oráculos (Ps 2,7-9; 110,1-4; Am 9,11; Is 7,13-14; Ier 23,5-6; etc.), de los cuales algunos anuncian el retorno del reino de David mismo (Os 3,5; Ier 30,8; Ez 34,24; 37,24-25; cfr. Mc 11,10). El reino prometido se vuelve así universal (Ps 2,8; Dan 2,35.44; 7,14; cfr. Mt 28,18). El realiza en plenitud la vocación del hombre (Gen 1,28; Ps 8,6-9; Sap 9,2-3; 10,2).

[3] El oráculo de Jeremías sobre los 70 años de castigo merecidos por Jerusalén y Judá (Ier 25,11-12; 29,10) es recordado en 2 Cor 25,20-23, que constata la realización; pero es meditado de un modo nuevo, mucho después, por el autor de Daniel, en la convicción de que esta palabra de Dios contiene aún un sentido oculto, que debe irradiar su luz sobre la situación presente (Dan 9,24-27).

[4] La afirmación fundamental de la justicia retributiva de Dios, que recompensa a los buenos y castiga a los malvados (Ps 1,1-6; 112,1-10; Lev 26,3-33; etc.), choca con la experiencia inmediata, que frecuentemente no corresponde a aquélla. La Escritura expresa entonces con vigor el desacuerdo y la protesta (Ps 44; Iob 10,1-7; 13,3-28; 23; 24) y profundiza progresivamente el misterio (Ps 37; Iob 38-42; Is 53; Sap 3-5)».

10. *Ibid.*, p. 82. Y añade: «Numerosos son los testimonios: las antítesis del Sermón de la montaña (Mt 5,21-48), la libertad soberana de Jesús en la observancia del sábado (Mc 2,27-28 y par.; 10,17-27 y par.) y sobre todo su actitud de acogida hacia los "publicanos y pecadores" (Mc 2,15-17 y par.). Esto no era un capricho contestatario sino, al contrario, fidelidad profunda a la voluntad de Dios expresada en la Escritura (Cfr. Mt 5,17; 9,13; Mc 7,8-13 y par.; 10,5-9 y par.)».

11. *Ibid.*, p. 82. Y continúa el mismo documento: «La muerte del Mesías, "rey de los judíos" (Mc 15,26 y par.), ha provocado una transformación de la interpretación histórica de los salmos reales y de los oráculos mesiánicos. Su resurrección y su glorificación celestial como Hijo de Dios han dado a esos mismos textos una plenitud de sentido, antes inconcebible. Expresiones que parecían hiperbólicas deben, a partir de ese momento, ser tomados literalmente. Ellas aparecen como preparadas por Dios para expresar la gloria de Cristo Jesús, ya que Jesús es verdaderamente "Señor" (Ps 110,1) en el sentido más fuerte del término (Act 2,36; Phil 2,10-11; Heb 1,10-12). El es el Hijo de Dios (Ps 2,7; Mc 14,62; Rom 1,3-4), Dios con Dios (Ps 45,7; Heb 1,8; Ioh 1,1; 20,28). "Su reino no tendrá fin" (Lc 1,32-33; cfr. 1 Chr 17,11-14; Ps 45,7: Heb 1,8), y él es al mismo tiempo "sacerdote eterno" (Ps 110,4; Heb 5,6-10; 7,23-24)» (p. 83).

12. Cfr. PONT. COMISIÓN BÍBLICA, Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, de 21-IV-1964, sobre la veracidad histórica de los Evangelios, n. 2.

arte de interpretarla. La Biblia es, ella misma, desde los comienzos, interpretación. Sus textos han sido reconocidos por las comunidades de la Antigua Alianza y del tiempo apostólico como expresiones válidas de su fe. (...) En el curso de la formación de la Biblia, los escritos que la componen han sido, en numerosos casos, reelaborados y reinterpretados para responder a situaciones nuevas, antes desconocidas»[13].

Planteamiento de la expectación mesiánica

Es, pues, muy coherente explicar la expectación mesiánica a través del método de *relectura* de los textos de la Biblia: un texto escrito en una situación histórica y religiosa determinada es posteriormente «releído» desde unos centros de interés y una actitud nuevos, que encuentran en tal texto elementos que no se veían con tanto relieve en el momento originario de redacción; el lector posterior «reinterpreta» el texto primitivo y, si lo cita, lo «reescribe» desde su nueva perspectiva. Según estas consideraciones, el judaísmo posterior al exilio de Babilonia, ante la catástrofe nacional en la que se encontraban, «releyeron» antiguos textos para darles «otro alcance» de esperanza, concentrada en el Mesías. La bibliografía científica moderna ha subrayado el alcance de estas «relecturas»[14].

Como primer paso en esta línea de investigación del sentido de las profecías mesiánicas del AT, podemos afirmar que el mesianismo es un fenómeno que surge en el seno del judaísmo, con anterioridad al cristianismo. Esto se puede probar en los mismos libros sagrados y en la tradición judaica posterior. Ahora bien, la expectación mesiánica que aparece en la Biblia no puede deducirse de factores puramente naturales. Así, la monarquía tradicional de Israel, que frustró las esperanzas del pueblo elegido, no es suficiente para explicar la corriente del mesianismo bíblico, pues la esperanza mesiánica parece haber sido más antigua que la decepción causada por el exilio de Babilonia. Tampoco puede explicarse la idea mesiánica como reacción a la predicación del juicio de Dios por parte de los profetas, como medio de consolar al pueblo, que habría perdido la esperanza: las profecías de salvación van entrelazadas con otras de castigo y de desgracia[15]. En suma, la peculiar idea de Dios que tenía Israel y su fe en el auxilio de Yahwéh pu-

13. PONT. COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la B.*, cit., p. 84.

14. Cfr., por ej., las recensiones críticas a dos autores actuales, en "Scripta Theologica" 14 (1982), pp. 942-950: Una de AUSÍN, S., a la obra de CAZELLES, H., *El Mesías de la Biblia. Cristología del AT*, Herder, Barcelona 1981; y otra de CASCIARO, J.M., a la obra de GRELOT, P., *Les Poèmes du Serviteur. De la lecture critique a l'herméneutique*, Ed. du Cerf, Paris 1981.

15. El «estilo cortesano» que habría trascendido del rey empírico al Dios Rey y lo habría dibujado con luz mesiánica, no explica tampoco suficientemente la fe mesiánica expuesta por los profetas. Tampoco puede explicarse esa expectación mesiánica —como algunos han propuesto— por la «fiesta de año nuevo» o por la «entronización de Yahwéh», en la que se celebraba a Yahwéh como rey de Israel, que ayudaría en el futuro a su pueblo caído en las desgracias. De la existencia de tal fiesta en Israel pocas cosas ciertas sabemos.

dieron fomentar y desarrollar la esperanza bíblica del Mesías, pero difícilmente fundarla o crearla. Esta esperanza hay que buscarla, en último término, en la misma revelación divina[16].

SENTIDO «PLENIOR» Y MESIANISMO BÍBLICO

A partir del exilio de Babilonia los escritores posteriores interpretan textos anteriores en sentido mesiánico. Esto es indudable. Pero se puede avanzar más de modo científicamente sólido: estudiando textos anteriores al exilio, se puede ver cómo sus expresiones no tendrían sentido completo sólo en las circunstancias históricas en que son proferidas. Por tanto, hay que ver en ellos una mayor profundidad que la que se refiere a su momento histórico[17]. Por otra parte, muchos textos bíblicos tienen un sentido más profundo que el que nos proporciona su mero sentido gramatical y literario. Esto se ha aceptado siempre, desde la antigua exégesis judaica[18].

El Mesianismo en los libros del AT se sitúa dentro de la concepción de la existencia de un sentido «más pleno», *plenior*, que el puramente literal, es decir, el que en primer lugar vio el hagiógrafo veterotestamentario. En otras palabras, el sentido «más pleno» es una profundización en el «sentido literal»[19]. «La categoría relativamente reciente de "sentido pleno" (*sensus plenior*) suscita discusiones. El sentido pleno se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano. Se descubre la existencia de este sentido en un texto bíblico, cuando se lo estudia a la luz de otros textos bíblicos que lo utilizan, o en su relación con el desarrollo interno de la revelación[20](...). Su fundamento es que el Espíritu Santo, autor principal de la

16. Cfr. GRELOT, P., *Sentido cristiano del AT*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1967, pp. 411ss.
17. Cfr. DÍEZ MACHO, A., *El Mesías anunciado y esperado*, pp. 47-56.
18. Santo Tomás de Aquino condensa la tradición hermenéutica anterior en una fórmula breve: *sentido literal* es aquel en el cual las *litterae significant res.* El sentido literal de un texto expresa realidades, cosas. Esto ocurre en todo texto escrito. Pero en la Sagrada Escritura, y sólo en la Sagrada Escritura, existe un sentido mucho más profundo, por el cual las *res significant alias res.* Esto se denomina *sentido espiritual* o *sentido típico;* es decir, *las cosas significan otras cosas:* las realidades, personajes, cosas del AT son figuras del NT. Así, por ejemplo, el Cordero Pascual es figura de Cristo (cfr. *S. Th.,* I p., q.1, a. 10). Estas figuras no pueden ser inventadas por el lector, sino que tienen que constar en la misma revelación. Este sentido espiritual o típico, y el cercano a él, denominado últimamente *sensus plenior,* lo conocemos porque se hace patente en el NT.
19. Cfr. *CIgC,* nn. 128-130.
20. «Se trata, pues, del significado que un autor bíblico atribuye a un texto bíblico anterior, cuando lo vuelve a emplear en un contexto que le confiere un sentido literal nuevo; o bien de un significado, que una tradición doctrinal auténtica o una definición conciliar, da a un texto de la Biblia. Por ejemplo, el contexto de Mt 1,23 da un sentido pleno al oráculo de Is 7,14 sobre la *almah* que concebirá, utilizando la traducción de los Setenta *(parthenos):* "La *virgen* concebirá". La doctrina patrística y conciliar sobre la Trinidad expresa el sentido pleno de la enseñanza del NT sobre Dios, Padre, Hijo y Espíritu. La definición de pecado original del Concilio de Trento pro-

Biblia, puede guiar al autor humano en la elección de sus locuciones de tal modo que ellas expresen una verdad de la cual él no percibe toda su profundidad. Ésta es más completamente revelada en el curso del tiempo; por una parte, gracias a realizaciones divinas ulteriores que manifiestan mejor el alcance de los textos; y por otra, gracias a la inserción de los textos en el canon de las Escrituras. Así se constituye un nuevo contexto, que revela potencialidades de sentido que el contexto primitivo dejaba en la oscuridad»[21].

Si no se aceptara esta cualidad específica de la Sagrada Escritura, el Mesianismo quedaría reducido a una mera «relectura» de textos antiguos bajo unas actitudes y ansiedades de épocas posteriores, sin conexión con aquéllas. Pero esta actitud es ajena a la «tradición bíblica», que es un *totum continuum,* profundamente entrelazado en una solidaridad de unas generaciones con otras, que hace actual un texto bíblico anterior. Por tanto, la ruptura de tal proceso de actualización no es válida para la interpretación de los textos bíblicos, no puede ser aceptable, como principio general, por ir contracorriente del mismo «espíritu bíblico» con que se escribieron las Sagradas Escrituras y porque, en última instancia, implicaría la negación de Dios como inspirador de la Escritura, y representaría una postura «reductora» de la Biblia.

Todos los estudiosos serios admiten que la esperanza mesiánica —como hecho histórico— se encuentra en los libros sagrados escritos después del exilio. Hay, en cambio, problemas de aceptación de la existencia de la *idea mesiánica* en los textos anteriores al exilio babilónico. Entre los católicos y judíos observantes actuales, se admite la promesa mesiánica ya desde la profecía de Natán a David, hacia el año 1000 a.C. En estos ambientes se considera que el Mesianismo constituye la columna vertebral del AT[22].

La Iglesia, instrumento de Salvación

El Libro de los *Hechos* es en su conjunto una «eclesiología narrativa». San Lucas anticipa los grandes temas y precocupaciones del tiempo postapostólico y nos ofrece el panorama de la vida naciente de la *Iglesia, como instrumento universal de salvación.* La Iglesia sale a la luz el día de Pentecostés por la intervención del Espíritu Santo, «viento y fuego»; no es un producto de humana creación, sino del Espíritu de Jesús. El Espíritu Santo es amor, y por ello promueve reconocimiento y crea unidad, como se aprecia ya en la aceptación de la diversidad y

porciona el sentido pleno de la enseñanza de Pablo en Rom 5,12-21 a propósito de las consecuencias del pecado de Adán para la humanidad. Pero cuando falta un control de esa naturaleza, por un texto bíblico explícito o por una tradición doctrinal auténtica, el recurso a un pretendido sentido pleno podría conducir a interpretaciones desprovistas de toda validez» (PCB, *La Interpretación de la B.*, cit., pp. 77-78).

21. PCB, *Ibid.*, pp. 77-78.
22. Cfr. Díez Macho, A., *El Mesías anunciado...*, cit., pp. 18 y ss.

la multiplicidad de lenguas. La Iglesia es, pues, católica desde el momento de su nacimiento, es ya la Iglesia universal.

La espera de Pentecostés es significativamente preparada por la permanencia de los discípulos en el «cenáculo»: *Todos ellos perseveraban unánimes en la oración, junto con algunas mujeres y con María la Madre de Jesús y sus hermanos* (*Act* 1,14). Tras la solemne irrupción del Espíritu, aquellos primeros fieles de la Iglesia *perseveraban asiduamente en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones* (*Act* 1,42); son rasgos del nuevo Pueblo de Dios: asiduidad en la enseñanza de los apóstoles, perseverancia en la vida de comunidad, en la fracción del pan (Eucaristía) y en la oración. Dicho de otra manera, palabra y sacramento, o pan y palabra, aparecen aquí como los fundamentos del edificio vivo de la Iglesia.

El libro de los *Hechos* presenta la Salvación al hilo de los acontecimientos, por los que se realiza la primera propagación del Evangelio desde los judíos a los paganos, y como el cumplimiento de la tarea apostólica que Jesús confió a sus apóstoles: ser sus testigos *hasta los confines de la tierra* (*Act* 1,8). Los protagonistas del libro son precisamente Pedro y Pablo. El primero —tras el bautismo de Cornelio y su familia—, comprende que: *Si Dios les concedió* [a los gentiles] *el mismo don que a nosotros,* [los judíos] *que creímos en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para estorbar a Dios? Al oír esto se tranquilizaron y glorificaron a Dios diciendo: Luego también a los gentiles ha concedido Dios la conversión para la vida* (*Act* 11,17-18). Pablo, a su vez, recorre el camino geográfico y teológico, desde Jerusalén hasta Roma, evangelizando a judíos y gentiles, y alcanza así la meta deseada por Jesús. Roma venía a ser, en aquel tiempo, como un compendio de todos los pueblos del mundo conocido.

Salvación y tiempo presente

El epistolario del NT recoge el mensaje de salvación aplicado al tiempo presente. Considerado desde una perspectiva social, cultural e histórica, se encuentra colocado entre dos mundos: el griego y el judío. Pablo pertenece a estos dos ámbitos tan distintos: sin renunciar a ninguno de ellos, trata de hacer una adecuada síntesis. La *fe en Cristo muerto y resucitado* (*1 Cor* 15,1-3; *Rom* 4,25), como único camino de salvación, es en las «Grandes Epístolas» tema de confrontación con las otras dos vías salvíficas propuestas hasta entonces: la «Ley» de los judíos, y la «Sabiduría» de los griegos.

Años después, en medio de sus cadenas, Pablo alcanza una nueva síntesis del *misterio de Cristo.* Las «Cartas de la Cautividad» profundizan en el ser de Jesús: su existencia divina eterna, su venida al mundo, su humillación hasta la muerte en la cruz, su exaltación como Señor y su mediación en la obra de la creación y salvación. Toma aquí conciencia de la proyección «cósmica» de la Redención que lleva a cabo Jesucristo, y de la dimensión «eclesiológica» de la salva-

ción a través de la metáfora del «cuerpo», añadiendo la imagen de la «cabeza» y «los miembros» (*Eph* 1,2; *Col* 1,18). Y al reflexionar sobre Cristo, esposo de la Iglesia en la Nueva Alianza, proyecta su luz sobre la naturaleza del matrimonio cristiano (*Eph* 5,22-33): nadie puede salvarse por sí solo (*Eph* 1,9-10.15-23; *Col* 1,15-20), sino con el auxilio de la «comunidad de salvación», la Iglesia.

La noción de *salvación* es ya fundamental en las «Cartas Pastorales». A Dios se le nombra como *el Salvador (Sôtêr),* que quiere que *todos los hombres se salven* y lleguen al conocimiento de la verdad (*1 Tim* 2,4). Este querer divino constituye un plan, que ha sido manifestado y llevado a cabo por Jesucristo, el *único Mediador* (*1 Tim* 2,5-6), que *vino al mundo para salvar a los pecadores* (*1 Tim* 1,15). La doctrina de estas cartas guarda estrecha relación con lo que enseña el resto del «corpus» paulino. La vida de Cristo es presentada como mediación —sintoniza así con la «Carta a los Hebreos»—, pues *se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y para purificarnos* (*Tit* 2,14). Se subraya su Humanidad y su Encarnación, pero también se confiesa abiertamente su Divinidad, al denominarlo *el gran Dios y Salvador nuestro* (*Tit* 2,13). Al ser Dios y Hombre, une a todos los hombres con Dios (*Heb* 2,5-18). El «misterio» del plan divino de salvación realizado en Cristo («Epístolas de la Cautividad»), se convierte en las «Pastorales» en *misterio de la fe y misterio de la piedad* (*1 Tim* 3,9.16), con referencia a Jesucristo Salvador. Estas Cartas Pastorales sirven como puente entre el «corpus» paulino y las «Cartas Católicas». En todas se dan instrucciones sobre la *vida cristiana;* el ejercicio de la *piedad* se contempla desde una cristología que apunta a la imitación de Jesucristo-modelo.

Finalmente, las enseñanzas de las «Epístolas Católicas» se sitúan entre el pensamiento paulino y el judeo-cristiano, apoyados ambos en la doctrina de Jesucristo. Como en todo el NT aparece el esfuerzo de traducción y transmisión del mensaje evangélico original a una lengua y cultura distintas. Los escritos de Santiago, Pedro, Judas Tadeo y Juan son modelos de exhortación cristiana primitiva: presentan el designio salvífico divino como configurador de la vida cristiana, donde prevalecen los valores éticos

SALVACIÓN Y TIEMPO FUTURO

La última parte de nuestro libro recoge un nuevo anuncio de *salvación,* que ahora es ya *consumación.* En su mensaje «escatológico» Jesús proclama el dominio de Dios, prometido por los profetas, de una manera nueva y definitiva, propia de los «últimos tiempos». Se anuncia, ¡nada menos!, que Dios está a punto de implantar definitivamente «su Reinado»: *Después de haber sido apresado Juan, llegó Jesús a Galilea predicando el Evangelio de Dios, y diciendo: El tiempo se ha cumplido y está cerca el Reino de Dios; convertíos y creed en el Evangelio* (*Mc* 1,14-15). El «tiempo de la salvación» ha comenzado ya, pero no se ha consumado. Teológicamente hablando, como alguien ha dicho, el río de la Historia está en el es-

tuario de su desembocadura; sus aguas van mezcladas: ya no son todo suyas, ni todavía todo del mar. El cristiano lleno de fe vive del «cielo» en la tierra y del futuro *(esjáton)* en el presente. El Reino de Dios, paradójicamente, le es a la vez presente y ausente, con la inminencia de la luz de sol cuando el astro está a punto de salir por el horizonte.

El Nuevo Testamento recoge el mensaje de esperanza del Antiguo en la plenitud de «el fin de los días»; pero se aparta de aquél. La diferencia más notable entre ambos Testamentos consiste en que la antigua esperanza escatológica en un futuro que no había llegado todavía, con Jesús ha llegado ya: vivimos en «el tiempo del cumplimiento» y, por tanto, «el fin de los días» ha comenzado. El NT distingue, pues, entre una escatología presente y otra futura, pero sin establecer una ruptura entre ambas, ya que *el acontecimiento salvífico es uno.* Jesucristo exaltado a los Cielos, nos hace partícipes de su gloria y está viniendo sin cesar a nosotros hasta el día de su manifestación en la Parusía. El hoy es presagio y preámbulo del mañana; éste será la manifestación y plena realización del hoy.

El «Gran Jubileo del año 2000»

En estos finales del siglo XX, los cristianos nos estamos preparando para inaugurar adecuadamente el tercer milenio. En tales circunstancias, con nuestro libro queremos contribuir a ese magno acontecimiento que está a las puertas. Y también hacer eco a los repetidos llamamientos que viene haciendo el papa Juan Pablo II, de manera concreta en su Carta apostólica *Tertio millenio adveniente* (10-XI-1994), para el *Gran Jubileo del año 2000.* «El hombre, dice el Papa, se autorrealiza en Dios, que ha venido a su encuentro mediante su Hijo Eterno»[23]. Este documento viene a subrayar la trascendencia del tiempo en la historia de la salvación: «En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su cima en la "plenitud de los tiempos" de la Encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. *En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios* que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los "últimos tiempos" (cfr. Heb 1,2), la "última hora" (cfr. 1 Ioh 2,18), se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la Parusía. De esta relación de Dios con el tiempo nace el deber de santificarlo»[24].

Tras recordar la relación de los jubileos del AT con Cristo y con la justicia social, Juan Pablo II presenta el significado y motivos del *turning* del año 2000 en la hora actual: la Iglesia se alegra —sigue alegrándose— por la salvación. «*En*

23. Juan Pablo II, *Tertio millenio adveniente,* n. 9.
24. *Ibid.,* n. 10.

la historia de la Iglesia cada jubileo es preparado por la divina Providencia»[25], y debe ser para Ella ocasión de un nuevo adviento: así ha ocurrido en tiempos recientes, especialmente con la celebración del Concilio Vaticano II[26]. El Santo Padre nos propone acercarnos a esta histórica fecha con una *primera fase* preparatoria, para sensibilizar a los fieles sobre temas más generales[27]; y después concretar en una *segunda fase* —un trienio— la celebración del misterio de Cristo Salvador. «*El primer año, 1997, se dedicará a la reflexión sobre Cristo* (...). Entre los contenidos cristológicos (...) sobresalen los siguientes: el descubrimiento de Cristo Salvador y Evangelizador (...); la profundización del misterio de su Encarnación y de su nacimiento virginal del seno de María; la necesidad de la fe en Él para la salvación»[28]. En cambio, el año 1998 estará dedicado particularmente al Espíritu Santo y a su presencia santificadora en la comunidad cristiana[29]. Y, finalmente, el año 1999, la Iglesia mirará hacia Dios Padre, porque «toda la vida cristiana es una gran peregrinación hacia la casa del Padre»[30].

A la vista del propósito del Papa expresado en los párrafos anteriores, nos parece que se justifica la oportunidad de la publicación del presente libro[31] como contribución a la celebración del paso del Segundo al Tercer milenio. «El tiempo de la Iglesia», el de su misión evangelizadora en el mundo, se enfrenta con un nuevo reto. Si en el primer milenio de la era cristiana el Evangelio se extendió por los países ribereños del Mediterráneo y los de la mayor parte de Europa; si en el segundo milenio lo hizo por casi todo el «Nuevo Mundo» de América y sólo muy tímidamente en los otros continentes; en el milenio que se aproxima, a los cristianos nos aguarda la espléndida aventura de la extensión de nuestra fe en los dos grandes continentes de Asia y África, esperanza estimulante para todos.

El paradigma, sin embargo, son la promesa, aparición y primera expansión de la salvación de la humanidad, narrada en los escritos sagrados. Impulsando y orientando la actividad de los cristianos en el mundo está la acción interna de Dios Uno y Trino. La respuesta de los creyentes y de los que aún no creen en el designio salvífico de Dios, dentro de la libertad con que Dios nos ha creado a imagen y semajanza suya, marcará el rumbo de esa evangelización en el tercer milenio.

25. *Ibid.*, n. 17
26. Cfr. *Ibid.*, nn. 18-20.
27. Cfr. *Ibid.*, nn. 31-38.
28. *Ibid.*, n. 40.
29. Cfr. *Ibid.*, n. 44.
30. Cfr. *Ibid.*, n. 49.
31. Por otra parte, el libro que ahora publicamos viene a ser una continuación del primero: CASCIARO, J.M.- MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia,* EUNSA, Pamplona 1992; con éste forma un díptico: por esta razón no nos hemos detenido en muchas de las relaciones que el tema de la salvación tiene con otros tantos del Antiguo Testamento, de los que nos ocupamos en el primer libro.

[illegible] interno de la Iglesia [illegible] propuesta por la [illegible] Providencia [illegible]. Y debe ser para ella ocasión de un [illegible] así ha ocurrido en tiempos recientes, especialmente con la celebración del Concilio Vaticano II. El Santo Padre nos propone acercarnos a esta histórica fecha con una primera fase preparatoria, para sensibilizar a los fieles sobre temas más generales [illegible] y después concretar en una segunda fase [illegible] la celebración del misterio de Cristo Salvador. «El primer año, 1997, se dedicará a la reflexión sobre Cristo [illegible]. Entre los contenidos cristológicos [illegible] sobresalen los siguientes: el descubrimiento de Cristo Salvador y Evangelizador [illegible], la profundización del misterio de su Encarnación y de su nacimiento virginal del seno de María, la necesidad de la fe en Él para la salvación». En cambio, el año 1998 estará dedicado particularmente al Espíritu Santo y a su presencia santificadora en la comunidad cristiana [illegible]. Y, finalmente, el año 1999 la Iglesia mirará hacia Dios Padre, porque «toda la vida cristiana es un gran peregrinación hacia la casa del Padre».

[illegible] vista del propósito del Papa expresado en los párrafos anteriores, nos parece que [illegible] justifica la oportunidad de la publicación del presente libro[11] como [illegible] a la celebración del paso del Segundo al Tercer milenio. «El acontecimiento [illegible] de su misión evangelizadora en el mundo, se enfrenta con un [illegible] durante el primer milenio de la era cristiana el Evangelio se extendió [illegible] los países ribereños del Mediterráneo y los de la mayor parte de Europa; si [illegible] el segundo milenio lo hizo por casi todo el «Nuevo Mundo» de América y [illegible] más tímidamente en los otros continentes, en el milenio que se aproxima, [illegible] tenemos que [illegible] a ampliar la extensión de nuestra fe [illegible] de los grandes continentes de Asia y África, esperanza estimulante para [illegible]

[illegible] consiguiente, su [illegible], su promesa, su realización y primera expansión, [illegible] revelación de la [illegible] narrada en los escritos sagrados, impulsando y [illegible] la actividad de los cristianos en el mundo está la acción directa de Dios Uno y Trino. La respuesta de los creyentes y de los que aún no creen en el camino salvífico de Dios, dentro de la libertad con que Dios nos ha creado a [illegible] y [illegible] nuestra [illegible] el rumbo de esa evangelización en el tercer milenio.

[illegible]

[11] [illegible] parte, el libro que ahora presentamos viene a ser una continuación del primero [illegible] M. MERINO [illegible] *El [illegible] en el mensaje de la Biblia*, EUN-[illegible], Pamplona 1992; con esta forma de [illegible] no nos hemos detenido en mu-[illegible] las relaciones que el tema de la salvación tiene con otros temas del [illegible] que nos ocupamos en el primer libro.

PRIMERA PARTE

EL ANUNCIO DE LA SALVACIÓN

Y comenzando por Moisés y por todos los Profetas
les interpretaba en todas las Escrituras
lo que se refería a Él (*Lc* 24,27)

Capítulo I
LAS PROFECÍAS MESIÁNICAS DEL AT

LAS PROMESAS DE SALVACIÓN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Dios toma la iniciativa en la salvación de la humanidad. Y lo hace en la larga historia del Antiguo Testamento. Esquemáticamente, podríamos resumir que la iniciativa divina de salvación comprende tres momentos históricos:

1) Dios *elige* a un pueblo para que sea la avanzadilla del designio salvífico divino: *elección*.

2) Dios establece con ese pueblo un pacto, por el que Dios se compromete a salvarlo del estado de esclavitud en que se encuentra: *Alianza*.

3) Dios promete una descendencia y una tierra en que descansar. Esta tierra se irá trascendentalizando a lo largo de la historia bíblica, hasta alcanzar en el Nuevo Testamento la condición de Bienaventuranza eterna: *Promesa divina*.

Los Profetas del AT, que interpretan los acontecimientos del tiempo presente, pasado y futuro, van concretando la promesa divina: Primero, durante la monarquía de Israel, en un monarca ideal del futuro *(mesianismo real)*. Luego, al caer el pueblo y la monarquía tras el exilio de Babilonia, en un príncipe de características imprecisas, o identificándolo con una intervención directa de Yahwéh (aparece esta visión sobre todo en Ezequiel). Finalmente, pasados unos pocos siglos sin que la situación política de Israel encuentre su propia identidad, en un personaje trascendente, el «Hijo del hombre» del profeta Daniel.

ANUNCIO PROFÉTICO DE SALVACIÓN

En la perspectiva de la Biblia, la salvación de la humanidad, caída tras el pecado de los primeros padres, se realiza por medio de un Salvador. El NT nos dice su nombre: JESUCRISTO. Los profetas del AT despiertan con su anuncio de salvación divina. En efecto, «Por los profetas —enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*—, Dios forma a su pueblo en la esperanza de la salvación, en la espera de

una Alianza nueva y eterna destinada a todos los hombres (cf Is 2, 2-4), y que será grabada en los corazones (cf Ier 31, 31-34; Hab 10, 16). Los profetas anuncian una redención radical del pueblo de Dios, la purificación de todas sus infidelidades (cf Ez 36), una salvación que incluirá a todas las naciones (cf Is 49, 5-6; 53, 11). Serán sobre todo los pobres y los humildes del Señor (cf Soph 2, 3) quienes mantendrán esta esperanza. Las mujeres santas como Sara, Rebeca, Raquel, Miriam, Débora, Ana, Judit y Ester conservaron viva la esperanza de la salvación de Israel. De ellas la figura más pura es María (cf Lc 1, 38)»[1].

Predicadores de la Palabra de Yahwéh en épocas históricas pasadas, los profetas proclaman un mensaje abierto al futuro[2]. Del pasado ponen de relieve el favor de Dios en la elección, promesas y liberación. Considerando su presente, claman contra la infidelidad a la Alianza que Yahwéh ha sellado con el pueblo elegido del AT y exhortan a la conversión y a la fidelidad a Dios. Mirando al futuro, amenazan con el castigo, el destierro o la destrucción y predican una nueva era de felicidad y de paz con la llegada de un Salvador[3]. Los profetas se presentaban a sí mismos como los «centinelas» que velaban por los valores religiosos de su pueblo; fueron por eso recibidos como «hombres de Dios»[4]. En el NT se da el paso definitivo: el Salvador esperado será el Mesías Hijo de Dios: *En diversos momentos y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo, a quien instituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también los siglos* (*Heb* 1,1-2).

El Mesías y el Mesianismo

El Mesías y el mesianismo es un tema importante que recorre gran parte de los textos bíblicos: anunciados en el AT, se cumplen en el NT, con Jesucristo. En Él se concentran y realizan sublimadas las esperanzas mesiánicas de Israel[5]. El NT nos presenta a Jesús como el Mediador de la Salvación, el Mesías Salvador, en quien se cumplen las profecías de la Antigua Ley. En este capítulo pretendemos abordar la existencia de los anhelos mesiánicos del pueblo elegido de la antigua Alianza, según quedan reflejados en los mismos escritos del AT[6], en las interpretaciones de la tradición judaica, y en la visión definitiva de los escritos del

1. *CIgC*, n. 64.
2. El mensaje esencial de los profetas no es conocer el futuro, sino estar, situarse en tensión o proyección hacia él.
3. Cfr. Orchard, B., y otros (dirs.), *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, vol. 2, Herder, 1960, pp. 375-401. Profs. Compañía de Jesús, *La Sagrada Escritura*, vol. 5 (AT), BAC, Madrid 1970, p. 221 (Se puede ver una amplia bibliografía).
4. Cfr. AA.VV., *Biblia Comentada*, vol. 3, BAC, Madrid 1961, p. 27. AA.VV., *Il Mesaggio della Salvezza*, vol. 4, Elle di Ci, Torino 1986.
5. Cfr. Gelin, A., *El alma de Israel en la Biblia*, Ed. Casal i Vall, Andorra 1959, pp. 79-81.
6. Cfr. *CIgC*, n. 122-123.

NT. Atendiendo a este proceso resulta más fácil comprender cómo Jesús confirma o corrige y, sobre todo, perfecciona aquella expectación mesiánica[7].

El nombre de *Mesías* es una adaptación del término hebreo *masiah*, (arameo *mesihá*), que significa *ungido*. Procede del verbo «ungir» (raíz semítica *msh*)[8]. La forma pasiva en que se encuentra *masiah* nos da el significado de *ungido con óleo*. Los LXX lo traducen siempre por *christós*, que, por mera transliteración, da *Christus* en latín y *Cristo* en castellano. Se entiende por *mesianismo*, en sentido lato, la expectación de la era escatológica de salvación, que culmina en el establecimiento de un reino de Dios. Por eso, el mesianismo tiene un ámbito mayor que el termino concreto «mesías». Aquél expresa un anhelo hacia el porvenir; éste se aplica más concretamente a una persona —física o moral— que ha recibido de Dios una misión especial[9]. Ahora bien, en contraste con el pensamiento cíclico de la Antigüedad griega, la historia según la concepción bíblica es un proceso único y lineal, con principio y fin fijados por Dios. Y esta concepción se aplica particularmente a la historia de Israel, que está dominada por la categoría constitutiva del acontecimiento salvífico de la *Alianza* y es presentada por la Biblia como *historia salvífica*. En su centro se alza la figura del *Mesías*, salvador escatológico que restablecerá la reconciliación entre Dios y el hombre, perturbada por el pecado, y erigirá un reino o reinado de paz y de justicia. La perspectiva y la esperanza de un «mediador personal de la salud» dan su contenido al mesianismo bíblico en sentido propio, que viene a ser como la espina dorsal del AT[10].

Al exponer las profecías bíblicas del AT, tendremos en cuenta el marco histórico de la vida del pueblo elegido y de los portavoces del anuncio bíblico de la salvación. *La plenitud de los tiempos* viene precedida por el *tiempo de la promesa y del anuncio*.

7. «En la palabra de salvación, la única que quiere ser definitiva, el profeta abre los ojos del oyente hacia el propósito de Dios con respecto al mundo y al hombre. Las imágenes por las que anuncia el porvenir tienen muy viejas resonancias, pero siempre un vigor inédito: nuevo éxodo, nueva alianza, nueva tierra, nueva creación, el reino del Mesías, el reinado de Dios» (GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *La Biblia: los autores, los libros, el mensaje*, Ed. Paulinas, Madrid 1989, pp. 201-202).

8. Cfr. *Ex* 30,35; *1 Sam* 16,13. Cfr. *CIgC*, n. 436.

9. Cfr. GELIN, A., voz *Messianisme*, en DBS, vol. 5, cols. 1.165-1.221. DENNEFELD, L., voz *Messianisme*, en DTC, vol. 10, cols. 1.404-1.568.

10. Cfr. CAZELLES, H., *El Mesías de la Biblia. Cristología del AT*, Herder, Barcelona 1981.

1
LOS PROFETAS BÍBLICOS
Mensajeros de la salvación en el AT

1. El término «profeta»

Después de la Ley o *Toráh*, los *libros proféticos* ocupan un destacado lugar en el conjunto del AT. La profecía es uno de los géneros literarios típicos de los escritos veterotestamentarios. No se trata de un género exclusivo de la Biblia; encontramos profetas y mensajes proféticos en pueblos antiguos y vecinos de Israel —y también en otros distantes—, pero en ninguna de estas culturas tuvieron la importancia que tienen en la Biblia[1].

Tres son los vocablos bíblicos más usados para designar al *profeta*: *Hôzêh* (Visionario)[2], *Rô'êh* (Vidente)[3] y, sobre todo, *Nâbî'* (Profeta)[4]. Los tres términos son usados casi como sinónimos, y se aplican a los profetas verdaderos y a los falsos. Apremiando las diferencias, *nâbî'* vendría a ser el término más general para profeta, *hôzêh* sería el profeta áulico y *rô'êh* el profeta cultual, que ejercía su función en un templo, de los varios existentes en la época predeuteronómica. Sin embargo, por la evolución del profetismo israelítico, no resulta fácil dar una primera definición genérica. Podría ser ésta: «Profeta» es quien por vocación divina habla en nombre de Dios y predica la esencia de la religión yahwista. Algunas veces, los profetas son llamados de modo genérico: «siervo del Señor» (*2 Reg* 9,7; 17,3; «va-

1. Para este apartado sobre los profetas en general nos ha servido de gran ayuda el trabajo de Santiago Ausín, *Exégesis del Antiguo Testamento II: Los Profetas.* Apuntes para uso de los alumnos, Fac. de Teología de la Univ. de Navarra, Pamplona 1994, pp. 5-59.

2. *Hôzêh.* Se menciona 17 veces en el AT: 5 en los escritos proféticos, 2 en los históricos y 10 en los libros de Crónicas. En algunos escritos proféticos tiene un valor peyorativo (cfr. *Am* 7,12; *Mich* 3,7).

3. *Rô'êh.* Casi sinónimo de Hôzêh, pero sin sentido peyorativo: La traducción más exacta es la de «el vidente». En *1 Sam* 9,11.18.19 se emplea para designar al último de los Jueces, el gran Samuel. Es menos frecuente que hôzêh y nâbî.

4. *Nâbî'.* Es con mucho el más usado en el AT: 309 veces: 14 en el Pentateuco; 82 en los libros de los Reyes; 30 en los de las Crónicas; 180 en Profetas y 3 en los Salmos. Así son llamados Moisés (*Dt* 18,17) y Aarón (*Ex* 7,1).

rón de Dios» (*Ios* 14,6; *1 Reg* 17,18: Elías; *2 Reg* 4,5: *Eliseo;* «centinela» (*Is* 56,10; *Ier* 6,17) o «guardián» (*Is* 21,11-12) y «hombre de espíritu» (*Os* 9,7).

2. Los «profetas» de Israel

«A lo largo de su historia —explica el *Catecismo de la Iglesia católica*—, Israel pudo descubrir que Dios sólo tenía una razón para revelársele y escogerlo entre todos los pueblos como pueblo suyo: su amor gratuito (Dt 4, 37; 7, 8; 10, 15). E Israel comprendió, gracias a sus profetas, que también por amor Dios no cesó de salvarlo (Is 43, 1-7), y de perdonarle su infidelidad y sus pecados (Os 2)»[5]. Algunos autores han puesto en relación el primitivo profetismo de Israel con el de los pueblos de su entorno[6]. Los resultados han sido parcos a pesar de la laboriosa investigación realizada para explicar las conexiones del profetismo bíblico con el de las culturas circundantes. La conclusión común a la que se llega es que pueden encontrarse algunos préstamos culturales de pueblos vecinos en cuanto a las formas externas, pero el profetismo del AT presenta características propias muy acusadas, que no son reductibles al entorno religioso de otros pueblos.

Tampoco son suficientes los textos del AT para reconstruir críticamente la génesis y desarrollo del profetismo israelítico: los libros del AT no fijan la cronología sino de modo muy vago; más bien se interesan sólo por reflejar la intervención de Dios en la historia del pueblo elegido. Así, pues, «la Profecía» se presenta en el AT como el mensaje de Dios que llega a los hombres por medio del profeta[7]. Esta figura de la historia de Israel es preparada, en cierto modo, por aquella comunicación de Dios con los Patriarcas; el diálogo personal y comprometedor, al que sucederá la intimidad de Dios con los profetas «La historia patriarcal es profecía para sus descendientes»[8].

En continuidad con esta concepción «profética» de la historia patriarcal, el judaísmo llamará «Profetas anteriores» al conjunto de libros que siguen al Pentateuco: Josué, Jueces, Samuel y Reyes, que en Occidente denominamos «libros históricos fuera del Pentateuco», y que corresponden a los que la investigación suele llamar «escritos deuteronómicos».

También la literatura sobre la Biblia suele denominar *profetas no escritores* a las grandes personalidades de los siglos XI al IX a.C., que prepararon el camino a los *profetas escritores,* llamados también «clásicos». La posteridad no recogió en

5. *CIgC,* n. 218.
6. Para un visión de conjunto, cfr. IMSCHOOT, voz *Profetas,* en HAAG-BORN-AUSEJO (dirs.), *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona 1964, cols. 1.572-1.573. ROLLA, A., *La Biblia ante los últimos descubrimientos,* Rialp, Madrid 1962, pp. 369-394.
7. Para una breve explicación filológica del término: cfr. HOLMAN, J.C., voz *Profecía y profetas I,* en GER 19 (1990), p. 211.
8. GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *La Biblia: los autores, los libros, el mensaje,* cit., pp. 80-81.

libros específicamente atribuidos a ellos la predicación de estos profetas, quizá porque su personalidad se manifestó más en hechos que en palabras, en el significado de sus propias vidas que en el conjunto de su predicación[9]. Se perpetuó su recuerdo en «tradiciones», en las que se han conservado dichos esporádicos y, sobre todo, su *mensaje en acción.* Lo que hicieron en nombre de Dios como profetas era significativo, lo mismo que su palabra y la posteridad recordó su actividad como *profética.* En resumen, los profetas son uno de los símbolos más característicos de la religión hebrea, no sólo por los principios teológicos que proclamaron, sino por la sucesión de intervenciones de Dios a través de ellos en la historia de la salvación del AT.

3. EL DESARROLLO DEL PROFETISMO EN ISRAEL

El desarrollo del profetismo, tal como aparece en los libros sagrados, comienza por *Moisés* a quien se denomina «profeta» (*Dt* 18,15), y a quien se promete la aparición de «un profeta como él» (*Dt* 18,18). Profeta es llamado también su hermano *Aarón* (*Ex* 7,1); en su época los «ancianos del pueblo» recibieron el Espíritu y «se pusieron a profetizar» (*Num* 11,24-30). En la época de los Jueces, *Débora,* ejerce la función de profetisa (*nebî'ah, Idc* 4,4); en su cántico habla de «Yhwh el del Sinaí» (*Idc* 5,5), sintagma que tiene el colorido de lo arcaico. Según el texto de *1 Sam* 9,7, *Samuel* es «el vidente» a quien el pueblo acude a consultar la voz de Dios (*1 Sam* 9,9); se habla de él como profeta antiguo (*1 Sam* 3,20; *Ier* 15,1; *Ps* 99,6). Institución quizá curiosa aparece en no pocos pasajes de los libros históricos fuera del Pentateuco: son los «hijos de los profetas» o *hebel ha-nebî'îm,* grupos que caían en trance extático, acompañados de música y danzas (*1 Sam* 10,5-6; cfr. *1 Sam* 10,10-13); no son necesariamente estables, pues entre ellos se encuentran esporádicamente *Samuel* y *David* (*1 Sam* 19,19-24). La investigación ha mostrado que algunas de estas manifestaciones extáticas son semejantes a las que se describen en documentos extrabíblicos hallados en las excavaciones de Mari[10].

En el período que media entre el «juez» y profeta Samuel (segunda mitad del s. XI a.C.) y el profeta Amós (mediados del s. VIII), podemos señalar un elenco de profetas. Primeramente están unos pocos antes de la escisión del reino a la muerte de Salomón. Deben citarse los grandes «profetas áulicos»: *Gad* y *Natán* (del tiempo de David, final del siglo XI y comienzos del X) y los profetas de los templos de Jericó (*2 Reg* 2,4-5), Gilgal (*2 Reg* 4,38) y Betel (*2 Reg* 13,11-24). Viene después la escisión del reino de David y Salomón en dos: el del Norte o Israel y el del Sur o de Judá. De las excavaciones arqueológicas re-

9. Sin embargo, se han conservado por escrito algunas palabras de esos «profetas no escritores».

10. Ciudad al Este de Siria, que floreció en los siglos XIX-XVIII a.C., en cuyas ruinas se han encontrado unas 25.000 tablillas en escritura cuneiforme.

cientes se deduce que el reino de Israel estuvo mucho más poblado y fue más floreciente económica y políticamente que el de Judá. También la Biblia menciona muchos más profetas en el primero de esos reinos: *Ajías de Silo* (*1 Reg* 11,29ss), en tiempos de Jeroboam I (fines del s. X); *Jehú* (*1 Reg* 16,2), en tiempo de Basa (en el tránsito del s. X al IX); *Miqueas Ben-Yimlah* (*1 Reg* 22,7-8), durante el reinado de Ajab (s. IX); *Elías* (*1 Reg* 17-19; *2 Reg* 1-2), durante los reinados de Ajab y Ocozías (s. IX) y *Eliseo* (*1 Reg* 9,6-21; *2 Reg* 1-13), durante los reinados de Jorán, Jehú, Joacaz y Joás (segunda mitad del s. IX). Los profetas de Judá fueron menos: hay que llegar hasta *Isaías* (s. VIII), con las excepciones de dos profetas de menor importancia, *Azarías* (*2 Chr* 14,1-5) y *Semayas* (*1 Reg* 12, 22-24).

Desde Amós nos encontramos con los llamados *profetas escritores*. En el Reino del Norte tenemos a: *Amós* (hacia el 760-750) y *Oseas* (inicia su ministerio hacia el 753). El año 721 Samaría, capital del reino del Norte, cae en poder de los Asirios: el reino de Israel desaparece para siempre. Los profetas del reino del Sur son: en el siglo VIII *Isaías* (inicia su misión el 740) y *Miqueas* (hacia el 736). En el siglo VII *Sofonías* (hacia el 630), *Nahún* (hacia el 612), *Habacuc* (hacia el 602) y *Jeremías* (hacia el 598). El año 587 se produce la destrucción de Jerusalén; es la gran deportación a Babilonia, que dura hasta el año 538, en que el edicto de Ciro el persa les permite regresar. De esa época son los llamados *profetas del destierro*: *Ezequiel* (593-571), *Abdías* (después del 597), el llamado *Segundo Isaías* (hacia el s. VI-V). Finalmente, los Profetas de la época persa: *Ageo* (520), *Zacarías* (hacia el 520-515) y *Malaquías* (hacia el 450). De otros profetas desconocemos su época: *Joel* (quizá hacia el 350) y *Jonás* (hacia el 330). Se cierra el elenco con el profeta de la época del reino seléucida de Siria: *Daniel*.

4. Verdaderos y falsos profetas

La Biblia habla de «falsos» profetas, que profieren oráculos de parte de los ídolos (*1 Reg* 18,19-40; 19,1), o lo hacen fraudulentamente en nombre de Dios (*Dt* 18,19-22; *1 Reg* 22; *Ier* 18). Por eso, cumplimiento de las cosas anunciadas y fidelidad a Yahwéh vienen a ser los dos criterios para discernir al «verdadero» profeta (*Ier* 23,15-16; *Ez* 13,1-3). Pero el discernimiento del verdadero o falso profeta es difícil en la práctica[11]. También en el NT se mencionan y denuncian los falsos profetas. Lo hace el propio Jesús (*Mt* 7,12-13), los Apóstoles (*2 Thes* 2,9ss; 1 *Ioh* 2) y, sobre todo, la segunda *Carta de San Pedro*.

Se suele hablar de tres notas para discernir la autenticidad del profeta bíblico: vocación, tradición y mensaje. *Vocación*: sobre todo a partir de Amós, el profeta se siente *«hombre de Dios»*, llamado a cumplir una misión divina, incluso

11. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza* (Corso completo di Studi Biblici), Ed. Elle di Ci, Torino 1984-86, vol. 4, pp. 106-112.

venciendo su personal reticencia (*Am* 2,11; *Is* 6,1ss; *Ier* 1,4-10; *Ez* 1,1-3). *Tradición:* hoy se admite que los profetas bíblicos no crean la religión de Israel, sino que transmiten y valoran tradiciones antiguas, en las que fundamentan su mensaje[12]. *Mensaje:* fieles al contenido de la revelación, se esfuerzan en proponer y defender el monoteísmo, la relación de Dios con su pueblo: «No hace nada el Señor, sin revelar sus designios a sus siervos, los profetas» (*Am* 3,7). Pero el núcleo de su mensaje es el anuncio de la salvación como designio divino[13].

5. La vocación profética

Los profetas se saben elegidos por Dios, y no por propia iniciativa, aunque muchos no hayan consignado el momento y circunstancias de su llamada. Se pueden señalar varios elementos que integran la vocación profética. Entre ellos sobresale la *experiencia de Dios:* El rey es elegido por Dios como intermediario suyo para llevar a la práctica algunos designios divinos en favor del pueblo. Pero sólo el profeta habla con la autoridad divina y la seguridad de quien se sabe movido por el espíritu de Dios. Los profetas hablan el lenguaje humano, utilizando las mismas palabras que sus contemporáneos, pero tienen la seguridad de poseer y transmitir la palabra de Dios[14]. A veces, la vivencia de la llamada es tan arrebatadora que parece imposible resistirse a lo que Dios le impulsa[15]. No es que sientan una inclinación personal de acercamiento a Dios, sino que han recibido una misión imperativa[16]. Por eso, la palabra del profeta está por encima de la del sacerdote, que también tenía el oficio de explicar la palabra divina, sobre todo, el significado de los ritos.

En la experiencia de Dios desempeña un papel fundamental el llamado *carácter dialógico de la profecía*, es decir, el diálogo de Dios con el profeta, la

12. Obviamente, en cada profeta no están recogidas todas las tradiciones antiguas, pero la mayoría de ellas pueden encontrarse mencionadas entre unos y otros. Así, «la tradición de Jacob» está en Oseas; «la tradición del Éxodo» se encuentra en Amós, Oseas, Miqueas, Jeremías, Ezequiel y Deuteroisaías; «la tradición» de David se recoge en Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías y Ezequiel; etc. Cfr. L. Ramlot, voz *Prophetisme*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VIII (1974) cols. 978-1.012.

13. Al interpretar los acontecimientos contemporáneos, o cuando vuelven los ojos hacia las tradiciones antiguas, los profetas proclaman cómo Dios eligió al pueblo de Israel para ser su instrumento de salvación (*Os* 11,1ss). Desde esa óptica anuncian los castigos o el destierro (*Os* 2,4-22; *Ier* 11,15-16). La salvación se proyecta en los «oráculos de futuro», alimentando la esperanza de una época de restauración de la justicia y de la paz. Cfr. Beauchamp, P., voz *Profeta*, en Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, pp. 722-730.

14. «Sin la voz del profeta, la historia se reduciría a una nomenclatura de fechas, de acontecimientos neutros y destinos imponderables, con su voz emerge el esplendor profundo oculto bajo la envoltura contingente de las políticas, las diplomacias, de la agitación humana» (G. Ravasi, *Los Profetas*, p. 12).

15. Cfr. *Ier* 20, 7-9; cfr. también *Ier* 11,5-17; 20,9; *Is* 8,11; *Am* 3,4.

16. Cfr. *Am* 7,15; *Os* 1,2; *Is* 7,3; *Ier* 1,5-7; *Ez* 2,3-8.

profunda y sencilla oración de éste a Dios[17]. Por ello, los profetas son, como fue Moisés, los auténticos intercesores del pueblo e interlocutores con Dios (cfr. *Heb* 1,1).

Por último, el profeta no tiene un perfil uniforme, sino que encontramos rica variedad de personalidades y psicologías. No importa de qué tribu y estamento social sea[18].

6. La misión profética

La personalidad del profeta no se explica sin la *misión* específica divina que ha recibido. Los investigadores se aplican al estudio de las exigencias personales que comporta esa misión. La conclusión a la que llegan es que los profetas son elegidos gratuitamente por Dios para transmitir su mensaje por medio de acciones y palabras. Brevemente, son instrumentos de Dios, en estrecha relación con la misión general del pueblo del AT y con otras instituciones, como reyes, sacerdotes, jueces, etc.[19]. Ya santo Tomás de Aquino había clasificado la profecía entre las *gratiae gratis datae*, gracias que otorga Dios no directamente en beneficio del recipiendario sino de la comunidad[20]. La autoridad del profeta procede no tanto de su vida santa y ejemplar, cuanto de la misión divina recibida. De hecho, sin embargo, la santidad de vida es subrayada con frecuencia en los escritos sagrados[21].

7. El mensaje profético

Los profetas «escritores» coinciden con tiempos relevantes de la historia de Israel y de la composición de los escritos del AT. De ahí la relación entre sus escritos y otros del AT (Salmos, libros atribuidos a la tradición deuteronómica, etcétera) y la aplicación que hacen los profetas de la fe y de las tradiciones religiosas a las circunstancias concretas en que viven. Son transmisores de un mensaje abierto a posteriores aclaraciones y actualizaciones, hasta llegar a su culminación en Jesucristo (*Heb* 1,1-2). A la literatura profética son perfectamente aplicables las siguientes palabras del reciente Documento de la Pontificia Comisión Bíblica: «Lo que contribuye a dar a la Biblia su unidad interna, única en su

17. Cfr. *Am* 3,7; *Is* 6; *Ier* 1; *Hab* 1,2-2,4; *Ion* 6,1-11.
18. Cfr. González, A., *La Biblia: los autores, los libros, el mensaje*, cit., pp. 199-201.
19. Cfr. J. Morales, *La vocación en el Antiguo Testamento*, en "Scripta Theologica" 19 (1987), pp. 40-49. G. del Olmo, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, Valencia 1973. D.L. Petersen, *Prophecy in Israel*, Philadelphia-London 1986, pp. 1-21. C. Lanoir, *Les récits de vocation comparés*, en "Foi et vie", septiembre (1984), pp. 11-15.
20. Cfr. *S.Th.*, 2-2, q. 171, introd.
21. Cfr. Santo Tomás, *S.Th.*, 2-2, q. 172, a. 1.

género, es que los escritos posteriores se apoyan con frecuencia sobre los escritos anteriores. Aluden a ellos, proponen "relecturas" que desarrollan nuevos aspectos del sentido, a veces muy diferentes del sentido primitivo, o incluso se refieren a ellos explícitamente, sea para profundizar el significado, sea para afirmar su realización»[22]. El contenido del mensaje profético, de suyo muy variado, tomado en conjunto, comprende casi todo el ámbito de la fe del AT. Obviamente, cada libro de los profetas subraya aquellos aspectos que tenían más actualidad en su tiempo. Pero podemos decir que el mensaje de los profetas es especialmente valioso y mantiene su vigencia en los tres ámbitos fundamentales del monoteísmo, la doctrina moral y el mesianismo. En nuestro presente libro entendemos que no nos corresponde tratar expresamente de los dos primeros temas, aunque ciertamente son de primera importancia[23]. Nos ceñiremos, pues, al tercero.

8. El Mesianismo en los Profetas

«La venida del Hijo de Dios a la tierra es un acontecimiento tan inmenso que Dios quiso prepararlo durante siglos. Ritos y sacrificios, figuras y símbolos de la "Primera Alianza" (Hb 9, 15), todo lo hace converger hacia Cristo; anuncia esta venida por boca de los profetas que se suceden en Israel. Además, despierta en el corazón de los paganos una espera, aún confusa, de esta venida»[24]. Algunos investigadores han afirmado que el mesianismo es la espina dorsal de la predicación de los profetas[25].

«La figura y la obra de Jesucristo, el Mesías, no puede ser debidamente entendida, a nivel teológico y científico, si no se las sitúa en el proceso veterotestamentario del mesianismo, al mismo tiempo que éste no puede ser de ningún modo entendido sin contemplar su cumplimiento en el Mesías Jesucristo[26]. Una rápida síntesis de los vaticinios mesiánicos del AT ilustrará la inteligencia de la figura histórica y trascendente de Jesús»[27]. El presente capítulo tiene como contenido la exposición de *las profecías mesiánicas del AT* para comprender cómo en el NT se reconocerá a Jesús como verdadero Mesías. Cristo asumirá todas las lí-

22. P. Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1993, p. 80. Cfr. también lo que expresa en las pp. 81-82.
23. Sobre el monoteísmo de los profetas remitimos a nuestro libro Casciaro, J.M.-Monforte, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia,* EUNSA, Pamplona 1992, pp. 160-189. Sobre la doctrina moral profética cfr. Zimmerli, Walter, *La Ley y los Profetas,* Ed. Sígueme, Salamanca 1980.
24. Cfr. *CIgC,* n. 522.
25. Cfr. Gelin, Albert, *La ideas fundamentales del Antiguo Testamento,* Ed. Estela, Barcelona 1967.
26. Cfr. Grelot, Pierre, *Sentido cristiano del Antiguo Testamento,* Bosquejo de un tratado dogmático, Ed. Desclée de Brower, Bilbao 1967.
27. Casciaro, J.M., *Jesucristo y la sociedad política,* 3.ª ed., Ed. Palabra, Madrid 1973, p. 15.

neas mesiánicas que desarrollaron los profetas: es *descendiente de David*, juzga y salva al mundo; siendo el *Hijo del Hombre* adopta la figura del *Siervo de Yhwh* de Isaías para traer la salvación definitiva y universal a los hombres[28].

«Los [profetas] *preexílicos*, al igual que los Salmos (Ps 2; 89), parten de la profecía de Natán (2 Sam 7,14) para expresar su idea de la Salvación que viene al pueblo a través de un descendiente de David. Pero nunca cayeron en la adulación ni asumieron 'el estilo de corte' por el que se otorgaban a reyes títulos divinos y días sin cuento. Más bien espiritualizan la idea mesiánica, restando importancia al monarca reinante y subrayando, en cambio, su condición de elegido del Señor. Isaías es, sin duda, quien hace más referencias a la realeza davídica (*Is* 7,13-17; 9,5-6; 11,1-5), pero nunca menciona al rey por su nombre; le aplica títulos grandiosos, pero en ellos se glorifican más las acciones prodigiosas del Señor que al personaje receptor de las mismas. También Miqueas (*Mich* 5,1-5) alude a la dinastía sin nombrar al rey. Jeremías contiene un único oráculo (*Ier* 23,5-6) que anuncia la venida de un vástago davídico, que reinará con la justicia del Señor. Para todos ellos el rey que esperaban habría de comportarse como verdadero hijo de Dios, no como los reyes que conocían. Los *profetas exílicos* apenas hablan del mesianismo real; Ezequiel llega a quitar el título de rey al príncipe davídico que regirá al Israel restaurado (*Ez* 37,25). Mesías se denomina a todo personaje que en nombre de Dios traiga la salvación a Israel, aunque sea extranjero, como Ciro (*Is* 41,4). La salvación vendrá ante todo, a través del pueblo; de uno nacido en el pueblo. En este contexto se comprende el alcance de la idea del *resto*, unos pocos, pertenecientes a Israel, que alcanzarán para sí y para sus compatriotas la liberación plena. En los *profetas postexílicos* el juicio divino ya no se hace entre Israel y los demás pueblos, sino entre los justos y los impíos, como es el caso de Malaquías (*Mal* 3,13-21). Nace en los últimos profetas una mayor espiritualización del Mesianismo que cuadra mejor con la *escatología*. Se entiende aquí por "escatología" del mensaje profético la convicción de que Israel es un pueblo elegido con una especial misión en la obra salvífica que Dios lleva a cabo en el universo. Israel juzga a las naciones y así prefigura el juicio definitivo de Dios (*el día de Yhwh*), que alcanzará al pueblo y a todas las naciones. La sublimación de la escatología llevada a cabo por los apocalípticos conducirá a la idea transcendente del Mesías. Ya el libro de Daniel, con la figura del Hijo del Hombre (*Dan* 7,9-14), da testimonio de la esperanza en un salvador que viniendo de arriba gozará de atributos divinos»[29].

28. «Desde el comienzo y hasta "la plenitud de los tiempos" (Ga 4, 4), la Misión conjunta del Verbo y del Espíritu del Padre permanece oculta pero activa. El Espíritu de Dios preparaba entonces el tiempo del Mesías, y ambos, sin estar todavía plenamente revelados, ya han sido prometidos a fin de ser esperados y aceptados cuando se manifiesten. Por eso, cuando la Iglesia lee el Antiguo Testamento (cf 2 Cor 3, 14), investiga en él (cf Jn 5, 39-46) lo que el Espíritu, "que habló por los profetas", quiere decirnos acerca de Cristo» (*CIgC*, n. 702).

29. AUSÍN, S., cit. en nota 1, pp. 57-58.

2
LOS ORÍGENES DEL MESIANISMO REAL
Un anhelo de salvación en el AT

1. Introducción

En el AT, *sacerdocio, profetismo* y *realeza* son prefiguraciones o «tipos» de Cristo: aluden a un sacerdocio, profetismo y realeza futuros. Dejando ahora de lado los dos primeros, estudiaremos lo que se conoce por «mesianismo real».

El *rey* (*mélek* en hebreo) es la forma más divulgada de la prefiguración del Mesías. Los israelitas anhelaban un rey como el de los otros pueblos vecinos[1]. Cuando Dios se lo concedió, fue aceptado como representante de Él, pero no del mismo modo que los pueblos paganos. Los reyes eran considerados como enviados, servidores y representantes de Yhwh. Se les llamó «ungidos del Señor». A través de ellos se realizó la preparación de la obra salvífica de *Cristo,* el *Ungido.* Todos los reyes del AT son como eslabones previos del *rey-mesías,* que los trasciende[2].

2. Primeras profecías salvíficas

Promesas de salvación y profecías mesiánicas se encuentran ya en los primeros libros del AT. Hay tres momentos claves: el primero es el *protoevangelio* (*Gen* 3,15). La esperanza salvífico-mesiánica se remonta ya al relato del pecado original. El llamado «protoevangelio» —primer anuncio de *salvación*— promete a la humanidad, en la lucha entre la mujer y la serpiente —y entre las descendencias

1. La causa del rey es la causa del pueblo; su victoria, la del pueblo; su derrota, la desgracia; si el rey es piadoso, Dios es favorable al pueblo, pues en él todos son piadosos. La historia de las religiones ha puesto de manifiesto que en las mentalidades antiguas el rey o el príncipe tiene significación religiosa: es la aparición de lo divino en la tierra. Al mismo tiempo ostenta la representación del pueblo, de manera que no siempre es fácil dintinguir a uno de otro.

2. Cfr. Obersteiner, J., voz *Mesianismo,* en Bauer, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 632-649.

de una y otra— que un descendiente de la mujer, representando como cabeza a todo el género humano, herirá de muerte la cabeza de la serpiente[3].

El segundo momento son las *promesas divinas a los patriarcas* (*Gen* 12,3; etc.). Después, siguiendo el relato bíblico, la bendición de Noé sobre su hijo Sem anuncia que la *salud* del mundo ha de venir de los pueblos semitas —linaje de Sem—. Así Dios elige a Abrahán como representante de la promesa antigua (*Gen* 12,3; 22,18): en su descendencia serán bendecidos todos los pueblos de la tierra. Es éste un momento clave de la historia salvífica, porque Dios repite y perpetúa la promesa al primer patriarca en su hijo Isaac y en su nieto Jacob[4].

Y el tercero, *Las bendiciones de Jacob* (*Gen* 49,10). Jacob al bendecir a sus hijos, profetiza a su cuarto hijo Judá la herencia divina de la promesa a los patriarcas. El caudillaje prometido a la tribu de Judá se concretará más tarde en David, de cuya descendencia procederá el Mesías o Salvador, que tendrá su cumplimiento en Jesús de Nazaret, hijo de José de la tribu de David. Por eso *Gen* 49,10 es considerado como el pasaje más antiguo de la Biblia que habla de un Mesías personal[5], si bien el poema de la «Bendiciones de Jacob» es de difícil datación. Tras el anuncio del poder de Judá (*Gen* 49,8-9) viene el anuncio que ha sido interpretado como «mesiánico» por el judaísmo anterior a Cristo: *El cetro no se apartará de Judá, ni el bastón de mando de entre sus pies, hasta que venga Aquél a quien le pertenece (shylo)* (*Gen* 49,10). La misteriosa palabra *shyloh*, que traducimos por *aquél a quien pertenece [el cetro]* ha dado lugar a múltiples traducciones[6]. Aunque el sentido contextual del vaticinio parece referirse según algunos a David, todas las versiones aramaicas de la Biblia o *Targumín* han entendido *shyloh* como el Mesías[7]. En este sentido mesiánico suelen leerlo los traductores y co-

3. Cfr. *Gen* 3,15. Este texto es interpretado por *Apc* 12 en sentido cristológico y seguramente también mariológico. Los judíos en el *Targum* Palestinense entendieron este texto como la victoria de los buenos contra la serpiente diabólica en «el talón de los tiempos», es decir, en los tiempos del Rey Mesías. Cfr. DÍEZ MACHO, A., *Historia de la salvación*, Madrid 1968, pp. 19ss y 49ss. BASTERO, J.L., *María la Madre del Redentor*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 82-86. CASCIARO, J.M. - MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 498-504.

4. De esta promesa se hacen eco *Act* 3,25 y sobre todo san Pablo al desarrollar el tema de la justificación en Gal (3,8) y *Rom* (4,13). Cfr. CASCIARO-MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre...*, cit., pp. 510-551.

5. Los libros del Génesis y del Deuteronomio dedican sus penúltimos capítulos, respectivamente, a las *Bendiciones de Jacob* (*Gen* 49) y a las *Bendiciones de Moisés* (*Dt* 33). Cfr. RUPPERT, L.,"El Yahwista, pregonero de la historia de la salvación", en SCHREINER, J. (dir.), *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1972, pp. 149-156.

6. Cfr. CANTERA, F.-IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia*, 2.ª ed., BAC, Madrid 1979, *ad loc*.

7. «Han llegado a esta interpretación valiéndose de una regla de hermenéutica antigua judía que lleva el nombre de *gematriá*. Consiste en lo siguiente: las consonantes en hebreo están dotadas de valor numérico; una palabra tendrá un valor numérico resultante de la suma de los valores de todas sus consonantes. La suma de estos guarismos para nosotros es pura cantidad; pero para la exégesis judía antigua y para la exégesis de los cristianos venidos del judaísmo era

mentaristas judíos y cristianos. El carácter mesiánico radica no tanto en la fuerza de Judá, como en el anuncio de que su cetro permanecerá para siempre; y también en la circunstancia de que al final del versículo (*Gen* 49,11), según las versiones antiguas —griegas, arameas, etc.— es entendido por *en quien las naciones pondrán su esperanza*; o bien, *él será la esperanza de las naciones* (LXX)[8]. En resumen, este texto, muy antiguo, es una muestra de la esperanza mesiánica en Israel, conectada con la figura misteriosa de un *Rey-Mesías* escatológico, que heredará el cetro de los soberanos de Judá.

3. Los oráculos de Balaám (*Num* 22-24)

Balaam es un adivino (cfr. *Dt* 23,5-8; *Neh* 13,2). Su nombre recuerda al antiguo rey de Edom (*Gen* 36,2)[9]. A él acuden a consultar los reyes. Su oficio de mago e intérprete de sueños es semejante al de los visionarios de los templos de Mari y de Canaán[10]. El llamado *ciclo de Balaam* contiene cuatro oráculos en verso (*Num* 23,7-10; 23,18-24; 24,3-9 y 24,15-25) y un relato en prosa[11], que enmarca los textos en verso y que explica cómo Balaq, rey moabita, alquila a Balaam para que maldiga al pueblo de Israel. Pero por intervención de Dios no sólo no lo hace, sino que lo bendice[12]. Estos oráculos —considerados anteriores a la época davídica— contienen una exaltación del pueblo de Israel[13].

cantidad y origen de nuevas palabras; es decir, originaba una o varias palabras nuevas. Así el valor de las letras que entran en estos dos vocablos "yb' Shylh" (venga *shyloh*) es 358 (...); descomponiendo esta cantidad en otras letras distintas resulta el nombre de "mshyh", es decir, mesías. En este caso de "gematriá", la exégesis es totalmente artificial; pero eso no implica que el texto de Gen 49,10 no se refiera al Mesías, porque muchas veces el procedimiento exegético de la "gematriá", se aplica para *confirmar* una verdad antes conocida» (Díez Macho, Alejandro, *El Mesías anunciado y esperado*, Ed. Fe Católica, Madrid 1976, p. 16.). La interpretación mesiánica de *shyloh* se da también en Qumrán (4QBP 3-4) y "Documento Sadokita" VI, 10. Los evangelistas presentan la entrada de Jesús en Jerusalén como el cumplimiento de este oráculo iluminado con *Zach* 9,9: cfr. Pérez Fernández, Miguel, *Tradiciones mesiánicas en el Targúm palestinense*, Instit. San Jerónimo, Valencia-Jerusalén, 1981, pp. 127-133.

8. Cfr. Larriba, T., art. *Mesías*, en *Gran Enciclopedia Rialp* 15 (1979), p. 597.

9. Una inscripción encontrada en Tell Deir Alla, en Transjordania (1986), da pie a suponer que existía un «Libro de Balaam, hijo de Beor, el hombre vidente de los dioses», y del recuerdo de un rey vidente arameo muy antiguo. Cfr. Moore, M.S., *Another Look at Balaam*, en "Revue Biblique" 87 (1990), pp. 359-378.

10. En la tradición bíblica en general, Balaam es juzgado como falsario e impío (cfr. *Num* 31,8-16; *Ios* 13,22). También en el NT lo califica peyorativamente (cfr. *2 Pet* 2,16-17; *Ids* 11).

11. Cfr. Rouillard, H., *L'ânesse de Balaám. Analyse lettéraire de Num 22,21-35*, en "Revue Biblique" 87 (1980), pp. 5-37 y 211-241.

12. El episodio de «la burra de Balaam» (*Num* 22,22-35) se debió de añadir para subrayar que Dios hizo que los oráculos fueran contrarios a las intenciones de Balaq y Balaam.

13. Cfr. Coppens, J., *Les oracles de Biléam: leur origine littéraire et leur portée prophétique*, en "Melanges E. Tisserant", Roma 1964, pp. 67-80.

Primer oráculo (*Num* 23,7-10). La idea central es la imposibilidad de que el pueblo sea maldecido[14]. *Segundo oráculo* (*Num* 23,18-24) está constituido por la bendición: Dios proteje a su pueblo con favores especiales, entre los que destaca el haberlo sacado de la esclavitud de Egipto[15]. *Tercer oráculo* (*Num* 24,3-9) es el momento cumbre: el espíritu de Yhwh irrumpe en Balaam.

Cuarto oráculo (*Num* 24,13-25). Balaam lo profiere por iniciativa propia. *Lo veo, aunque no es para ahora;/ lo contemplo, pero no de cerca:/ De Jacob avanza una estrella,/ un cetro (o cometa) surge de Israel./ Machaca las sienes de Moab,/ el cráneo de todos los hijos de Set* (*Num* 24,17). En el Oriente antiguo la *estrella* era signo de la divinidad, después llegó a ser también de realeza[16]. Así se extiende más tarde la estrella como símbolo de David y, siglos después, al caudillo de la segunda guerra judía contra Roma del año 135 d.C. se le cambió el nombre de «Bar Kozeba» en «Bar Kochbá» (hijo de la estrella), queriendo indicar su carácter de mesías[17]. El Apocalipsis llama dos veces *Lucero de la mañana* a Jesucristo, connotando que es el Mesías (*Apc* 2,28; 22,16). En suma, *Balaam* es presentado como instrumento divino para pronunciar unos oráculos en favor de su pueblo[18], al que sacó de Egipto, y del cual saldrá el salvador futuro. Tanto el lenguaje, como el vasto horizonte que contempla y la proyección hacia un futuro conllevan esperanzas que desbordan los límites de David y de los reyes históricos.

4. El origen de la Monarquía en el pueblo de la Alianza

Moisés, antes de morir, escogió como sucesor a Josué, con la misión de introducir al pueblo en la tierra prometida. Las grandes potencias militares de la época se desentienden un tanto de Palestina[19]. Si Moisés es el hombre que resume el Exodo, el Sinaí y la Ley, Josué será la figura del conquistador de la tierra prometida. La ocupación hebrea no fue un caso único en la región. Otros gru-

14. Los motivos son tres: 1) es el pueblo elegido por Dios (*Num* 23,9; cfr. *Ex* 19,15; *Dt* 7,6); 2) Dios quiere que sea un pueblo numeroso (*Num* 23,10a; cfr. *Gen* 13,16; 28,14-15); 3) Dios lo proteje, aunque los otros pueblos pueblos le tengan envidia (*Num* 23,10b).

15. Cfr. también *Os* 11,1; 12,14; etc.

16. Cfr. *Is* 14,12. La tradición judía y cristiana consideró el cuarto oráculo como mesiánico: el texto debió de influir en la comprensión del papel de la estrella en el relato de los Magos que llegan de Oriente a adorar a Jesús. Cfr. *CIgC*, n. 528.

17. Cfr. Díez Macho, A., *El Mesías esperado...*, cit., p. 17. Levey, S.H., *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati 1974, pp. 21-24.

18. La versión griega de los LXX (hecha por judíos alejandrinos del siglo III a.C.), el Targum *Onquelos*, precristiano, y el Targúm *Neophyti*, también precristiano, traducen *Num* 24,17 en sentido mesiánico. Cfr. Díez Macho, A., *Sagrada Biblia*, Ed. Codex, Madrid-Buenos Aires 1963, vol. 1, pp. 284ss.

19. Babilonia está en decadencia; Asiria aún no se ha acercado al Mediterráneo; Egipto se ha replegado; las diversas tribus arameas de Siria no ofrecen peligro; los cananeos, desunidos, tienen poca fuerza. Era, pues, buen momento para la conquista de Canaán por las huestes de Josué. Cfr. G. Auzou, *La tradición bíblica*, Ed. Fax, Madrid 1965, pp. 99-110.

pos étnicos también habían puesto su mirada sobre la tierra de Canaán[20]. El libro de Josué narra la conquista. El de los Jueces el asentamiento en la tierra[21]. Parece ser que las tribus hebreas constituyen una federación. Quizá existiera ya alguna especie de federación de las del Norte en las montañas de Efraím; y se constituyera otro, con la de Judá a la cabeza, con las tribus del Sur. Se habla de renovación de la Alianza con Yhwh y entre sí.

La etapa *de los Jueces*, que duraría unos 150 años, termina en la primera mitad del siglo XI con el último de ellos, Samuel, el sacerdote-profeta (*1 Sam* 1-7). Anarquía y luchas fratricidas, guerras con los filisteos, hacen brotar deseos de unión y de tener un rey, como los otros pueblos. Samuel tiene que forcejear mucho (*1 Sam* 8-12). Reconocido también como «profeta», unge, por inspiración divina, a Saúl, de la tribu de Benjamín, como primer rey. La experiencia con éste termina en fracaso. Samuel unge a David, de la tribu de Judá, como nuevo príncipe. David es aclamado rey por sus conciudadanos del Sur (*2 Sam* 2,1-4). Las tribus del Norte tardan algunos años en aceptarlo (*2 Sam* 2,5-32; 3-4). La unidad parece alcanzarse (*2 Sam* 5,1-5). David derrota a los filisteos y se le reconoce cierta autoridad sobre un territorio no bien definido (*2 Sam* 5,17-25; 21,15-22).

David es el creador de un estado independiente. En alguna excavación arqueológica reciente se lee «Casa de David». Tras su conquista, Jerusalén, «la ciudad de David», se convierte en la ciudad de Dios al trasladar a ella el Arca de la Alianza (*2 Sam* 6). «David es, por excelencia, el rey "según el corazón de Dios", el pastor que ruega por su pueblo y en su nombre, aquél cuya sumisión a la voluntad de Dios, cuya alabanza y arrepentimiento serán modelo de la oración del pueblo»[22]. El reinado de David hay que situarlo en los alrededores del año 1000.

5. Inicio del mesianismo real: el profeta Natán

En la historia de David figuran dos profetas: el vidente Gad y el *nabî* Natán[23] Éste es más importante, pues interviene en tres circunstancias relevantes: promesa de la dinastía davídica (*2 Sam* 7,1-17; 1 *Chr* 17,1-15); pecado de Da-

20. Los amonitas, establecidos en la Transjordania; los moabitas, en las mesetas que dominan el Mar Muerto; edomitas, amalecitas y madianitas residen o se desplazan hacia los límites meridionales.

21. Después del asalto a Jericó, los cananeos siguen defendiéndose en sus plazas fuertes.

22. «Ungido de Dios, su oración es adhesión fiel a la promesa divina (cf 2 S 7, 18-29), confianza amante y alegre en aquel que es el único Rey y Señor. En los Salmos, David, inspirado por el Espíritu Santo, es el primer profeta de la oración judía y cristiana. La oración de Cristo, verdadero Mesías e hijo de David, revelará y llevará a su plenitud el sentido de esta oración» (*CIgC*, n. 2579).

23. Cfr. COTHENET, E., voz *Natán*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, VI (1960), pp. 301-307.

vid (*2 Sam* 12,1-15.24-25) y sucesión de Salomón (*2 Reg* 1,5-53). La profecía de Natán a David tiene una singular trascendencia en el desarrollo de las ideas mesiánicas y halla un eco constante en el AT y en el NT. En ella se anuncia que el Mesías será *hijo de David*, rey de Israel y que su reino será para siempre.

El pasaje de *2 Sam* 7,1-17 está impregnado de carga teológica. Afecta a dos cuestiones: la construcción del templo en Jerusalén, y la dinastía davídica. En cuanto a la primera, David consulta a Natán y éste se acomoda a sus deseos (*2 Sam* 7,1-3), pero inmediatamente Dios comunica al profeta que no quiere la construcción del templo, en cambio, promete para David la sucesión dinástica (*2 Sam* 7,4-16). Viene así la gran promesa mesiánica: [11]*Desde el día en que establecí jueces en mi pueblo Israel, a ti he procurado el descanso de parte de todos sus enemigos, y a tí ha anunciado Yhwh que Yhwh te hará una casa.* [12]*Y cuando se cumplan tus días y reposes con tus padres, suscitaré detrás de tí a un vástago tuyo, salido de tus entrañas, y consolidaré su realeza.* [13]*El construirá una casa a mi Nombre y Yo consolidaré el trono de su realeza para siempre* (*2 Sam* 7,11-13).

Hay un juego de palabras con el término hebreo *bayt*: anuncia que no será David quien construya una casa, *bayt* (templo), a Yhwh, sino que Dios será quien edifique una casa, *bayt* (dinastía), a David. Aunque los profetas anteriores se habían mostrado contrarios a la monarquía (*1 Sam* 8; 10,17-24; 12), Natán la acepta de parte de Dios. El oráculo de Natán es la primera noticia del mesianismo real. En la profecía se entiende que la descendencia davídica permanecerá en el trono. La promesa trasciende a Salomón, primer sucesor de David, y deja entrever un descendiente privilegiado en quien Dios se complacerá. El lazo que se establece entre Yhwh y la Casa David se expresa en términos de alianza[24]: *Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo;(...) No apartaré de él mi benignidad, como la aparté de Saúl, al cual aparté de mi presencia. Y tu casa y tu realeza permanecerán firmes para siempre ante mí: tu trono será estable por siempre* (*2 Sam* 7,14-16).

Cada rey de la dinastía será como una imagen y anuncio del rey-mesías futuro. Natán perfila la grandeza de la monarquía (*2 Sam* 7,14) y sus limitaciones: el rey deberá estar sometido a Dios. La profecía de Natán ejercerá gran influjo en los vaticinios mesiánicos que sigan (*Ps* 2; 72; 110; etc.)[25]. Sin embargo, la noción

24. El *Ps* 89,31-38 habla no sólo de promesa, sino de alianza entre Yhwh y la dinastía de David. Cfr. DÍEZ MACHO, A., *El Mesías esperado...*, cit., pp. 19-21.

25. Cfr. COPPENS, J., *Le Messianisme royal*, Paris 1968, pp. 39-52. En el reciente documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia (III,1)*, se lee: «El oráculo de Natán, que promete a David una "casa", es decir, una sucesión dinástica "estable para siempre" (*2 Sam* 7,12-16), es recordado en numerosas oportunidades (*2 Sam* 23,5; *1 Reg* 2,4; 3,6; *1 Chr* 17,11-14), especialmente en el tiempo de la angustia (*Ps* 89,20-38), no sin variaciones significativas, y es prolongada por otros oráculos (*Ps* 2,7-9; 110,1-4; *Am* 9,11; *Is* 7,13-14; *Ier* 23,5-6; etc.), de los cuales algunos anuncian el retorno del reino de David mismo (*Os* 3,5; *Ier* 30,8; *Ez* 34,24; 37,24-25; cfr. *Mc* 11,10). El reino prometido se vuelve así universal (*Ps* 2,8; *Dan* 2,35.44; 7,14; cfr. *Mt* 28,18). El realiza en plenitud la vocación del hombre (*Gen* 1,28; *Ps* 8,6-9; *Sap* 9,2-3; 10,2)».

de mesías exigirá el paso del tiempo para irse elaborando. No se le aplicó a Salomón, primer hijo de David, aunque edificó la Casa de Dios y había recibido el don de Sabiduría.

Los descendientes de David serán juzgados por su actitud ante la «alianza»; a pesar del fracaso de la mayor parte, el pueblo depositará su esperanza en ellos[26]. Caída la monarquía, se mantendrá viva la esperanza en la estirpe davídica. Se irá purificando de sus adherencias puramente materiales y terrenas. Pero *2 Sam* 7 seguirá siendo el texto partida de la esperanza mesiánica real. La interpretación trascendente se dará en el NT (*Mt* 2,4-6; *Lc* 1,32).

6. El comienzo de los dos Reinos: Israel y Judá

Según la historia deuteronomista, a la muerte de Salomón se produce la división del reino. A principios del siglo IX se comienza a sufrir los efectos del poder arameo[27]. Después de algunas décadas de crisis (930-880), sobre todo el Reino del Norte conoce la prosperidad y una civilización relativamente brillante, con reyes de la talla de Omrí (885-874) y Acab (874-850). Omrí funda Samaría, a la que continuará embelleciendo su hijo Acab. Esta capital, estratégicamente situada, muestra su fuerza y relevancia (cfr. *1 Reg* 16,23-24; 20; 22; 22,39; *2 Chr* 17-20). Se produce un acercamiento entre ambos reinos mediante un enlace matrimonial: Josafat casó a su hijo Joram con la hermana de Acab, Atalía (*2 Reg* 8,26). Los dos reyes harán juntos una expedición contra el rey de Damasco. Acab conseguirá sacudir en parte el yugo de Damasco (*1 Reg* 20) y discutirá sus pretensiones sobre Transjordania, pero muere en la expedición contra Damasco, que es un desastre (*1 Reg* 22)[28]. En estos años el culto a los baales cananeos se halla difundido en el reino del Norte (*1 Reg* 16,29-33).

7. Elías, el profeta

Quien se opone de manera decidida a la religión de los baales es el profeta Elías Tesbita (*1 Reg* 17-19; 21; *2 Reg* 1-2). Es un profeta de acción más que de

26. El Targúm de *Jonatán ben 'Uzziel* del pasaje de *2 Sam* 23,1-5 afirma que el Mesías surgirá de la familia de David. Cfr. Díez Macho, A., *El Mesías esperado...*, cit., p. 20.

27. Los arameos, numerosos, pero sin unidad, se encontraban establecidos en Siria desde hacía siglos; las cosas cambiaron a partir del siglo X. Se formaron algunos reinos arameos entre Mesopotamia y el Mediterráneo. El reino de Damasco se hizo fuerte durante tres siglos entre los reinos palestinenses, haciéndoles a veces la guerra.

28. Asiria resurge con Assurbanipal (884-859). Su sucesor Salmanasar III (854-824), marcha hacia el Mediterráneo. Ben-Hadad II, rey de Damasco, organiza una confederación de resistencia, en la que Acab se ve obligado a tomar parte. La batalla de Karkar, en el 854, es un éxito moderado de las armas asirias. Asedian Damasco en 841 y 838; pero la ciudad resiste.

grandes prédicas[29]. Ataca con energía la civilización cananea dominante. Los libros de los Reyes se sirven de la narración para hacer una teología de la historia: la catástrofe de Israel y luego de Judá no se debe a que Dios haya faltado a su palabra, sino que ha ocurrido por culpa de los reyes y del pueblo, que han sido infieles a la Alianza (*1 Reg* 18,21).

Momento cumbre de Elías es la lucha contra Jezabel, esposa fenicia de Acab, que domina a su marido y está furiosa por la intransigencia del profeta. En la escena del Carmelo, Elías hace matar a los sacerdotes de los baales, propugnados por Jezabel (*1 Reg* 18-16-40; 19,2)[30]. Elías es considerado en la Biblia como el más grande los «profetas no escritores». Su nombre *el Señor es mi Dios,* expresa bien su misión. El llamado *Ciclo de Elías* (*1 Reg* 17-19; 21; *2 Reg* 1) muestra que su vida estuvo dedicada a la defensa de la religión del Dios Uno[31]. El encuentro de Elías con Dios en el Horeb (*1 Reg* 19) recuerda de algún modo el episodio de Moisés en el Sinaí (*Ex* 19 y 24). Este relato pone de relieve la personalidad de Elías, semejante a la de Moisés. En la Transfiguración, Jesús será presentado en medio de Moisés y Elías, connotando que ellos eran figura del futuro Mesías.

El «ciclo de Elías» no es una historia continua: el libro de los Reyes quizá no pretendiera ofrecer una biografía del profeta por ser muy conocida. Selecciona sólo algunos episodios de la tradición, con lo que subraya unas ideas básicas: Yahwh es el Dios Único, que interviene en la historia; sus derechos están sobre los del rey. Dios *se reservará* un «resto» de hombres (utilizando por primera vez el vocablo *sh'r*, «resto», término preferido por los profetas escritores. Elías asegura la continuación de su misión ungiendo como profeta a Eliseo.

8. El ciclo de Eliseo, el profeta

Eliseo —*mi Dios salva*—, su discípulo, continúa a Elías. Debió de ejercer su misión a lo largo de cincuenta años (hacia 855/798). Su personalidad es diferentea la de su maestro Elías. Está más cerca del modelo antiguo de profeta: vive en «ambientes proféticos»; se acompaña de la música para el trance profético (*2 Reg* 3,15), y usa un bastón «mágico» (*2 Reg* 4,29).

Eliseo, como Elías, recorre el país para mantener la verdadera fe en el Dios Único. Los relatos subrayan su poder taumatúrgico (será recordado como el gran

29. La tradición verá en Elías a un ermitaño contemplativo, que encontró a Dios en la soledad (*1 Reg* 19). Recuerda los grandes momentos de Moisés (*Ex* 33,18-23; 34,1-9). Elías no sale de esa soledad, sino para lanzar sus reprensiones (*1 Reg* 17,1; 18,8.18-19; 21,19; *2 Reg* 1,3-4).
30. Cfr. *CIgC,* n. 2583. Cfr. Gils, F., voz *Elías,* en Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica,* cit., cols. 269-270.
31. Cfr. Vaux, Roland de, *Le cycle d'Élie dans le livre des Rois,* en *Élie, le prophéte,* I (Études carmelitaines) 1956, pp. 54ss.

taumaturgo) y su intervención en la vida del pueblo (*1 Reg* 19,19-21; *2 Reg* 2,1-25; 4,1-7.38-41; 6,1-7). El milagro de separar las aguas, hecho respectivamente por Elías y Eliseo (*2 Reg* 2, 8 y 14), evoca el de Moisés (*Ex* 14,16-22) y Josué (Ios 3,14-17). Los muchos milagros de Eliseo manifiestan la voluntad salvífica de Dios hacia su pueblo elegido, así como la amistad del profeta. El ciclo de Eliseo es muy poco homogéneo y aparece partido en muchas partes (*2 Reg* 6,23 y 6,24; 5,27 y 8,4; etc.).

[illegible] El mayo de se[illegible] las agujas, hecho, como [illegible]
[illegible]
[illegible] Los mismos [illegible] la voluntad salvífica
[illegible] la entidad del pecado. El celo de Elí
[illegible]

3
LOS PROFETAS PREEXÍLICOS
Doctrina salvífica del «mesianismo real»

1. Introducción

Los *profetas escritores preexílicos* abarcan el período que va desde mediados del siglo VIII hasta fines del siglo VI a.C. Los primeros son Amós y Oseas y los últimos Jeremías y Ezequiel. Los profetas que de modo más claro expresan las esperanzas mesiánicas son Isaías, Miqueas y Ezequiel, aunque este último presenta más bien la realeza directa de Yhwh, oscureciendo la función del rey mesiánico futuro[1]. Por antonomasia, Isaías es el profeta mesiánico[2]. San Jerónimo llegó a decir de él que es el evangelista del AT. Los primeros escritos de estos profetas se enlazan con la profecía de Natán, ya estudiada. *Amós* anuncia que Yhwh levantará de nuevo la tienda de David y surgirá un reino universal, en lugar del antiguo; la abundancia de bienes evoca la del paraíso de la primera hora de la creación (*Am* 9,11-15)[3]. *Oseas,* contemporáneo suyo, contempla que Israel, al fin de los días, unido con Judá, tornará a David (*Os* 3,5), al que reconocerán como su rey (*Os* 2,2)[4].

1. Cfr. Coppens, Joseph, *Le Méssianisme royal,* Paris 1968, pp. 65-98.

2. Westermann, C., *El Antiguo Testamento y Jesucristo,* Madrid 1972, pp. 93ss. Registra como vaticinios mesiánicos reconocidos por la cristiandad primitiva: *Is* 4,2-6; 9,1-6; 11,1-9; 16,5; 32,1-8; *Ier* 17,24-27; 23,5 y ss; 30,9.21; 33,17; *Ez* 17,22-24; 34,23ss; 37,22-25; *Os* 3,4; *Am* 9,11; *Mich* 4,8; 5,1-3; *Zach* 9,9ss. Pero ya antes, no pocos de esos mismos pasajes eran tenidos como mesiánicos por la tradición judía. Los judíos contemporáneos de Jesús, que esperaban la llegada del mesías, como los esenios de Qumrân, tenían a Isaías como profeta predilecto: cfr. Díez Macho, A., *El Mesías anunciado y esperado,* Ed. Fe Católica, Madrid 1976, p. 30.

3. Como resumen de las diversas expectativas mesiánicas judías cfr. García-Cordero, Maximiliano, *Las esperanzas mesiánicas judías y el mesianismo de Jesús,* en AA.VV., *Biblia, Exégesis y Cultura* (Estudios en honor del Prof. Casciaro), EUNSA, Pamplona 1994, pp. 221-247.

4. Para una breve exposición sobre la revelación del Mesías y su obra en el cuadro del mesianismo veterotestamentario: Cfr. Casciaro, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT,* EUNSA, Pamplona 1982, pp. 119-125.

2. AMÓS, EL PROFETA DE LA JUSTICIA

Las escasas noticias de *2 Reg* 14,23-29 y *2 Reg* 15,1-6 no expresan suficientemente las circunstancias de los Reinos de Israel y Judá; se complementan con las referencias de Amós y Oseas. La situación política y material del país es bastante buena[5]; las creencias religiosas, sin embargo, se habían deteriorado. De pronto *Yhwh ruge* (*Am* 1,2). Del Sur de Judea, un campesino sencillo y justo, de gran corazón, llamado por Dios cuando se encontraba en medio de sus quehaceres agrícolas, se presenta en el santuario de Betel para pronunciar unos discursos fogosos y alarmantes[6]. Es Amós, que significa *Yhwh carga*[7]. Era pastor y cultivador de sicómoros (*Am* 7,14). Hombre, pues, de campo, pero sabio y con honda instrucción religiosa. Su ministerio discurre por los años 760-750[8].

Amós proclama la urgencia de practicar la justicia y el temor ante el Juicio de Dios (*Am* 5,4.6.14.15), en el *Día de Yhwh*, grande, terrible, purificador. Amós es un «laico», sin relación con los sacerdotes; incluso es perseguido por el sacerdote del templo de Betel (*Am* 7,10-17)[9]. Amós es enviado por Dios a profetizar en el reino del Norte, Israel, con una llamada divina que le compromete: *Si ha rugido el león, ¿quién no temerá? Si el Señor Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?* (*Am* 3,8).

El mensaje profético de Amós tiene como puntos fuertes la denuncia de los pecados[10], el anuncio del «Día de Yhwh» (*Am* 5,18-19)[11] y *la defensa de la justicia.* Es el profeta por excelencia de las denuncias de las injusticias sociales. Por ello es el preferido por los teóricos actuales de la Teología de la Liberación.

5. Egipto y Asiria no amenazan en estos años; las monarquías parecen estar sólidamente establecidas, con una administración adecuada; los negocios son prósperos. Sin embargo, había oculta un preocupante deterioro social: diferencias escandalosas entre ricos y pobres; corrupción de jueces y altos funcionarios; etc. Sobre todo, degradación religiosa: los santuarios eran frecuentados, pero sin piedad auténtica; en algunos se practicaban cultos cananeos de fertilidad y prostitución sagrada.

6. Versan sobre la estirpe de Jeroboam II de Samaría y su reino. Efectivamente, en 25 años, en Samaría se suceden seis reyes, cuatro por asesinato de su predecesor (*2 Reg* 15). Esta anarquía se agrava por la política expansionista de Asiria: Teglatphalasar III (745-727) impone duro tributo a los reyezuelos siro-palestinenses (*2 Reg* 15,19-20).

7. Ejerce su ministerio profético en el Norte, pero era originario de Tecoa (*Am* 1,1), una ciudad a 17 km al sur de Jerusalén.

8. El profeta predica probablemente poco después de la victoria de Jeroboam II sobre los arameos de Damasco (*2 Reg* 14,23-28). El Reino del Norte ha alcanzado notable poderío político, comercial y artesanal. Aún no había aparecido el Teglatpalasar III de Asiria. Amós alude con frecuencia al lujo y prosperidad material (*Am* 3,15; 5,11; 6,4-6).

9. Amasías, sacerdote del santuario real de Betel, acusa a Amós de ir contra el rey y le llama despectivamente «visionario» (*Am* 7,12). Amós niega que sea profeta, según las cracterísticas de los profetas «profesionales» y de los «grupos de profetas» que entraban en éxtasis, pero confiesa que Dios le ha enviado a profetizar.

10. Cfr. *CIgC*, n. 2100.

11. Es el primero en usar esta expresión. Sus contemporáneos lo entendían como el día en que Dios intervendrá victoriosamente en favor de Israel. Amós le da un sentido nuevo: el día de Yhwh será un día de juicio y de condena para todos los pecadores. Cfr. AUVRAY, P.-LÉON-DUFOUR, X., voz *Día del Señor*, en LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica*, cit., cols. 235-240.

La parte que más concierne a nuestro propósito es el final del libro: una promesa de restauración, después del anuncio de la catástrofe en la que perecerán los pecadores. El profeta contempla el futuro feliz de los tiempos mesiánicos: *Aquel día levantaré la cabaña caída de David, repararé sus brechas y alzaré sus ruinas y la reedificaré como en los días antiguos, para que conquisten los restos de Edom y los de todas las naciones sobre las cuales sea invocado mi nombre, dice Yhwh, que cumplirá todo esto* (*Am* 9,11-12). La restauración está contemplada como resurgimiento de *la casa de David*. Junto a esta dinastía, en la colina de Sión, se reunirán las tribus de Israel. Un canto de los bienes mesiánicos levanta los corazones en medio de la tribulación (*Am* 9,13-15). El libro de Amós tuvo gran influencia en la literatura posterior del AT, por su contenido y por su estilo literario. El NT lo cita menos[12].

3. Oseas, el profeta del amor

Poco después de Amós es enviado a Israel Oseas, *Yhwh salva,* israelita del Norte, que ejerce el ministerio profético por los años 745-725, los últimos de Jeroboam II (783-743). Tras la muerte de este rey se producen la anarquía y la rápida decadencia de Israel[13], que coinciden con el resurgimiento del poder asirio, que se hace con Samaría poco después, año 721 a.C.[14]. Fue el final del Reino del Norte. En tales circunstancias, Oseas predica enérgicamente a los reyes y gobernantes para que se mantengan fieles a Dios. El profeta ve en los acontecimientos luctuosos el justo castigo de Dios.

Oseas es hombre sensible y delicado. Las comparaciones e imágenes de su predicación indican su procedencia rural (*Os* 2,8.14; 9,2.11; 10,1.11; 13,3.15; etc.). Expone una profunda doctrina: es el primero en subrayar *el amor de Dios* como fundamento de la elección de Israel. Éste carece de méritos; su historia está traspasada de pecados, pero Dios es fiel a su Alianza y a su elección. La salvación vendrá a Israel por pura gracia divina.

En el final de la primera parte del libro se encuentra una referencia al *mesianismo real*: es la predicción del retorno de Israel a su Dios. El signo de ésta es la reconciliación de Oseas con su mujer adúltera: *Le dije: Has de estar reservada para mí mucho tiempo, no te prostituyas, no te entregues a hombre alguno; también yo me reservaré para ti, porque mucho tiempo han de estar los hijos de Israel sin rey, sin jefe, sin sacrificio y sin cipos, y sin «efod» y sin «terafim». Luego volverán los hijos de Israel y buscarán a Yhwh, su Dios, y a David, su rey, y se apresurarán a venir temerosos a Yhwh y a su bondad al fin de los días* (*Am* 3,3-5). Oseas contempla al Rey futuro, el Mesías, representado en David, símbolo de la monarquía en su mayor esplendor. El profeta vive y padece lo que predica. La fuerza de su predi-

12. *Mt* 25,45 cita a *Am* 8,9. *Act* 7,42ss a *Am* 5,25-27 y *Act* 15,16ss a *Am* 9,11. La parábola del rico epulón y el pobre Lázaro (*Lc* 16,19-31) es buena referencia a *Am* 6,4-6.

13. En 24 años años hubo seis reyes con cinco pronunciamientos.

14. A Teglatpalasar III le sucede Salamanasar V (727-722), que invade Samaría y cae, en 721, tras tres años de asedio.

cación resulta nueva en la historia de Israel y alcanza las más altas cimas en la expresión del amor de Dios. Es un claro precursor del NT[15].

4. Isaías, el gran profeta del mesianismo real

Nos situamos en el año 739. En una visión (*Is* 6,1-13), el profeta ve a Yhwh como el Dios tres veces Santo. En la misma visión, Dios le destina para su misión profética. El libro nos proporciona los datos sobre Isaías[16]. Ya en el relato de su vocación, aparecen cuatro temas que vertebran su enseñanza: la santidad de Dios (es el «Rex tremendae maiestatis»), la conciencia del pecado ante la santidad divina, la cercanía de un castigo merecido y la esperanza de salvación. Isaías ofrece sin demora su disponibilidad a la llamada divina. Tampoco rehusará enfrentarse a reyes y políticos.

En línea de continuidad con los profetas precedentes, de modo especial con Amós, denuncia los abusos sociales y la degeneración del culto (*Is* 1,21-26; 2,6-22). Atrae a un grupo de discípulos (*Is* 8,16), que pondrán por escrito su predicación y quizá la continuarán durante generaciones. Por las cualidades literarias del libro, Isaías es considerado como el poeta clásico del AT (alguien lo ha llamado el Shakespeare hebreo). Sus imágenes son de una expresividad difícilmente alcanzable. Domina un riquísimo vocabulario. Su ministerio profético duró unos cuarenta años, con los consiguientes cambios políticos.

5. Profecías mesiánicas de Isaías: el ciclo del Emmanuel

En otro libro hemos tratado de la doctrina de Isaías acerca de Dios[17]. Además de su valiosa predicación moral sobre el pecado[18], el tema que ahora nos ocupa son sus vaticinios mesiánicos[19].

15. *Mt* 9,15 evoca a *Os* 6,6 para subrayar que el amor está por encima de los ritos. *Mt* 2,15 cita a *Os* 11,1, en la línea de la teología del Éxodo sobre la paternidad y el amor divinos.

16. Especialmente los caps. 1 a 39, cuando recibe su vocación, el 740 a.C.; se supone que contaba unos veinte años. Probablemente era de Jerusalén; en ella fue educado esmeradamente y predicó. Su mensaje hace frecuentes referencias a la elección divina de la dinastía de David y a Jerusalén como centro de la vida religiosa de Israel.

17. Cfr. Casciaro-Monforte, *Dios, el mundo y el hombre...* cit., pp. 174-180. El mensaje de Isaías sobre Dios parte de la tradición bíblica anterior, pero está profundamente ahondado por su visión de la majestad divina (*Is* 6,1-13), el Dios tres veces Santo (*Is* 6,3), que repitirá (*Is* 5,16), sobre todo como el «Santo de Israel» (*Is* 11,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 30,11.12.15; 31,1; 37,23). Sobre el sentido de «Santo» (*qadosh*) cfr. Jenni, E.- Westermann, C., *Diccionario Teológico. Manual del AT,* (DTMAT), vol. 2, cols. 599-609.

18. Isaías contempla el pecado como la miseria humana frente a la santidad infinita de Yhwh, como la rebelión contra Dios (*Is* 1,2.4); el desprecio (*Is* 3,8-9; 5,4-5.24; 8,6; 28,12; 29,15-16; 30,9-13), la burla (*Is* 5,18-19), etc. (cfr. *Is* 2,7; 2,12-16; 3,16; 5,19; 17,3; 22,5-11; 30,1; 31,1). Sobre todo, el pecado consiste en el orgullo y la autosuficiencia (*Is* 2,6-4,1; 13,8-24). El castigo divino será, pues, la humillación del hombre.

19. Cfr. Cazelles, H., *El Mesías de la Biblia,* Barcelona 1981, pp. 72-77. Sancho Gili, J., *Sobre el sentido mesiánico de Is 7,14. Interpretaciones bíblicas y magisteriales,* en "Cultura Bíblica" 27 (1970), pp. 67-89. Coppens, J., *Le Méssianisme royal,* Paris 1968, pp. 67-85.

El mensaje de Isaías gira entorno a la promesa mesiánica acerca de la dinastía davídica y Jerusalén. No obstante la catástrofe de la invasión asiria, que hizo desaparecer a Israel en 721 a.C., un «*resto*» se salvará y será el germen de la restauración nacional, sólo *un décimo, como la encina o el terebinto que se abate* (*Is* 6,13), pero de él brotará un *retoño* que será la *semilla santa* de los rescatados de Sión (*Is* 4,4ss.).

Isaías no emplea el término «Mesías», sin embargo es el profeta por excelencia del *mesianismo real*: ve al futuro salvador con atributos de rey[20]. El ciclo del *Emmanuel* (caps. 6-11)[21] es de singular importancia y desarrolla la corriente iniciada por la profecía de Natán. Constituye una unidad teológica y literaria. Merecen detenimiento los cuatro oráculos mesiánicos contenidos en *Is* 7,10-17; 8,5-10; 9,1-6 y 11,1-5, muy relacionados entre sí.

i) *Primer oráculo* (*Is* 7,10-17). El «libro del Emmanuel» comienza en 6, 1: vocación de Isaías y visión de la majestad de Dios. En 7, 10 empiezan los avisos contra el rey Acaz, involucrado en la guerra siro-efraimita[22]. Isaías no entra en el juego político: sólo denuncia el temor de Acaz y del pueblo (*Is* 7,2) que manifiesta su falta de fe en la ayuda de Dios —*si no creéis, no subsistiréis*: *Is* 7,9—. *Is* 7,1-8,15 muestra la preocupación del profeta durante la gran crisis de la invasión siro-efraimita[23]. Isaías ofrece a Acaz la ayuda de Dios, con tal de que el rey abandone las negociaciones con Asiria, por los peligros religiosos que conlleva. El pacto con los asirios implicaba flagrante desconfianza y deslealtad a Dios, y reportaría males y castigos. Isaías aborda finalmente al rey y le ofrece la prueba de que Dios está a su lado: un signo portentoso[24]. La respues-

20. Este personaje es *Admirable Consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz* (*Is* 9,7; cfr. *CIgC*, n. 2305). Jerusalén, donde habitan los que permanecen fieles al Señor (*Is* 10,20), los humildes y pobres de Yhwh —*anawin Yhwh* (*Is* 30,18; 33,2)— será fuente de la paz mesiánica para todos los pueblos (*Is* 21,2-4); allí acudirán todos al banquete mesiánico, los de Kus (Is 18,7), de Tiro (*Is* 23,18), de Egipto y de Asiria (*Is* 19,18-25).

21. Algunos estiman que originariamente el «libro del Enmanuel» abarcaba sólo *Is* 7,1-9,6, pues el oráculo de salvación de 9,1-6 parece la conclusión; la segunda parte, 9,7-12,6, sería ampliación de la primera. Nosotros pensamos, con la mayoría, que debe abarcar más bien los seis capítulos indicados. Estas promesas se centran en la figura del *Emmanuel* (*Is* 7,14): reinará en el país (*Is* 8,8); restaurará la Casa de David; será *el rey eterno prometido por Dios*. En él convergen diversas esperanzas mesiánicas: cfr. *Is* 7,14; 8,8; 9,7; 11,6-8; 11,9; 11,25.

22. La denominación común de «Guerra siro-efraimita» es inadecuada, pues fue más bien una coalición de Damasco y Samaría contra Judá. Estos dos reinos, que debían pagar tributo a Asiria, planean rebelarse, para lo cual invitan a Acaz de Judá a unirse con ellos. Pero, ante las reticencias de éste, deciden declararle la guerra para colocar en su lugar un partidario de la coalición. Acosado por sus amenzas, Acaz pide ayuda a Teglatpalasar III, que interviene contra Damasco (Cfr. *2 Reg* 16,7-9).

23. Cfr. ASURMENDI, Jesús, *La guerra sirio-efraimita*, Institución «San Jerónimo», Valencia 1983.

24. Cfr. COPPENS, J., *La prophétie d'Emmanuel*, en *"L'Attente du Messie"*, Lovaina 1953, pp. 39-50.

ta de Acaz es escéptica e irónica, *no quiero tentar a Dios* (*Is* 7,12), y provoca la profecía del Emmanuel: *Entonces dijo* [Isaías]: *Escuchad, pues, casa de David: ¿os parece a vosotros demasiado poco cansar a los hombres para que hayáis de cansar también a mi Dios? Pues bien, Adonay mismo os dará una señal: He aquí que la doncella concebirá y parirá un hijo, a quien llamará con el nombre de Emmanuel* (*Is* 7,13-14). Isaías pronuncia oráculos de salvación junto con otros de condena, porque contempla a la vez la acción benéfica de Dios y el castigo por la incredulidad del rey y del pueblo[25].

El oráculo alcanza su punto culminante con el anuncio de un nacimiento maravilloso: *la doncella está encinta y dará a luz un hijo*; y *le pondrá por nombre Emmanuel* (*Is* 7,14). El texto ha sido repetidamente estudiado en la exégesis cristiana por su evocación en los «evangelios de la infancia» de Mateo y Lucas. Ha habido cinco corrientes de interpretación: en tres ha predominado la línea *historicista*; en las otras dos, la *mesiánica*. Todas se interesan en comprender quién es la mujer, quién el niño y qué significa el signo que anuncia el profeta.

Según unos, la mujer en cinta se refiere a una de las jóvenes esposas de Acaz, y el niño, al futuro Ezequías. Según otros, sería la esposa del propio Isaías y el niño uno de sus hijos. Para la tercera interpretación, se trataría de una mujer hipotética, desconocida, cuyo hijo sería el signo de la intervención de Dios. En la línea «mesiánica», para unos pocos autores, la profecía es el anuncio de un futuro rey ideal, sin conexión con algo real; para la mayoría, el *Emmanuel* es el Rey-Mesías futuro.

Esta última interpretación es la defendida tradicionalmente por los católicos. Se le objeta que un acontecimiento futuro sería muy difícil que pudiera constituir para Acaz una señal. Además, que todo el capítulo parece referirse a acontecimientos contemporáneos. Contra la objeción hay que decir que el carácter mesiánico del acontecimiento no exige que no tenga como punto de partida las circunstancias históricas en que se pronuncia[26] y que, aunque fuese difícil de entender en su momento, Dios pudo hacer ver al profeta un hecho futuro, cuya significación se fuera entendiendo en su profundidad con el correr del tiempo. Como apunta la Pontificia Comisión Bíblica en su reciente Documento: «El sentido pleno se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano. Se descubre la existencia de este sentido en un texto bíblico, cuando se lo estudia a la luz de

25. Cfr. GARCÍA CORDERO, M., art. *Isaías*, en GER 13 (1979), pp. 112-114.

26. «Estamos acostumbrados a ver la historia como algo que sucede, que viene después; las generaciones como descendientes, algo que "desciende" sucesivamente y cuelga del primero. Según esta visión, todo cuelga de David, y como cumplimiento, de la promesa de David. Tenemos que aprender la otra visión, de una historia que avanza hacia un punto futuro, que cuelga de él, que sólo por él está justificada y tiene existencia y continuidad. Según esta visión, todo cuelga del futuro Mesías, y también la palabra dada por Dios a David se apoya en la palabra de Dios, que es Cristo. Esto legitima le lectura mesiánica y mariana del oráculo presente» (ALONSO SCHÖKEL, L.-SICRE, J.L., *Profetas*, vol. 1, Madrid 1980, p. 148).

otros textos bíblicos que lo utilizan, o en su relación con el desarrollo interno de la revelación. Se trata, pues, del significado que un autor bíblico atribuye a un texto bíblico anterior, cuando lo vuelve a emplear en un contexto que le confiere un sentido literal nuevo; o bien de un significado, que una tradición doctrinal auténtica o una definición conciliar, da a un texto de la Biblia. Por ejemplo, el contexto de Mt 1, 23 da un sentido pleno al oráculo de Is 7, 14 sobre la *almah* que concebirá, utilizando la traducción de los Setenta (*parthenos*)[27]: "La *virgen* concebirá"»[28].

También las interpretaciones *historicistas* están llenas de dificultades[29]. El nacimiento de un heredero constituía una señal de protección de Dios. En el caso de *Is* 7,14 es garantía de continuidad para la Casa de David. Esta interpretación no va en contra del sentido mesiánico. Más bien lo refuerza, ya que el rey de la dinastía davídida goza del carácter de representante de Dios, que anuncia al descendiente futuro, que será quien realice las esperanzas de salvíficas.

ii) *Segundo oráculo* (*Is* 8,5-10). Después de comunicar de parte de Dios la *señal* de la próxima devastación de Asiria (*Is* 7), ahora el profeta debe poner un nombre simbólico que signifique la ruina de los invasores de Judá. Así, escribe en una tableta grande una frase misteriosa que había de suscitar la curiosidad popular y pronuncia un nuevo oráculo: *Is* 8,5-8. Según éste, el pueblo será librado de la calamidad inminente, pero sobrevendrá otra mayor, por su mala conducta. Describe el gobierno suave de la providencia divina —las aguas de Siloé que discurren mansamente— y el despótico del invasor —el ave de rapiña—. En tal horizonte sombrío, se alza la figura del *Emmanuel*: *Is* 8,9-10. Entonces anuncia la devastación de Galilea por Senaquerib de Asiria y anima a ser fieles, a confiar solamente en Dios y a esperar la hora de la liberación. Predice el castigo de quienes no crean.

iii) *Tercer oráculo* (*Is* 9,1-6). Conecta con los anteriores: *un niño nos ha nacido* (*Is* 9,5). A este *niño*, señal de que Dios está en medio del pueblo (*Imma-*

27. La palabra hebrea *'almah* significa muchacha joven, doncella, que puede estar soltera o casada. Virgen en hebreo es *betulah*. Sin embargo, los LXX tradujeron *'almah* por *parthenós*, aunque este vocablo corresponde a *betulah*. Tal versión de los LXX es ya una interpretación mesiánica de Is 7,14, lo que quiere decir que los judíos, en el siglo III o II a.C., *Is* 7,14 interpretaban *'almah* como virgen, probablemente siguiendo una línea interpretattiva ya existente. Por lo demás, el hecho de que una mujer joven esté en estado no es de suyo signo de salvación, sino que es lo normal. Los Evangelistas se mueven en la tradición judía que subyace en los LXX y enseñan que esta profecía se cumplió plenamente en el nacimiento de Jesucristo, acontecimiento realmente prodigioso, al nacer de su Madre-virgen. Cfr. BASTERO, J.L., *María, la Madre del Redentor*, cit., pp. 87-92.

28. PONT. COMIS. BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 77. Cfr. POTTERIE, I. de la, voz *Virginidad*, en LÉON-DUFOUR (dir.,), *Vocab. de Teol. Bíblica*, cit., pp. 954-957.

29. Cfr. *Is* 7,3 y 8,3.

nu'El) se le aplican cuatro títulos[30]. Es la única vez que en la Biblia se atribuyen tales títulos a un monarca. Por su fidelidad a Yhwh serán salvados de todo mal y precisamente allí donde se dio la corrupción: *En el tiempo primero, (Yhwh) trató con desprecio al país de Zabulón y al país de Neftalí, pero en el último honrará la ruta del mar, la Transjordania, (Gelil-ha-Goyim)* (*Is* 8,23). *En el tiempo primero.* En efecto, Galilea era la primera región de Palestina que tuvo que sufrir la deportación; se convirtió en provincia de Asiria en el año 734 a.C. En cambio, *en los últimos días* aparecerá una luz, abundará la alegría, cesará la opresión, porque vendrá el Mesías a gobernar en paz, en justicia y en derecho sobre un reino que Él instalará para siempre: *El pueblo que caminaba en las tinieblas ha visto una gran luz; una luz ha resplandecido sobre los que habitaban un país tenebroso* (*Is* 9,1). Este texto es citado expresamente por *Mateo* 4,12-15, que le da su interpretación plena[31].

Sigue el oráculo cantando la alegría y el gozo: cfr. *Is* 9,2-4. Y a continuación presenta al misterioso Niño-*Emmanuel*: cfr. *Is* 9,5-6. Se anuncia a un niño futuro —el Emmanuel—, de la estirpe davídica, al que atribuye cualidades que trascienden por completo la condición meramente humana[32]. Estos títulos apuntan a la divinidad del Mesías, que unido al nacimiento virginal de *Is* 7,14, configuran las cualidades del *Niño-Emmanuel*, Mesías y liberador de Israel (cfr. *Lc* 23,3; *Ioh* 18,36). Isaías vuelve a profetizar sobre las cualidades excepcionales del Mesías, cuando los enemigos de Judá estaban a las puertas de Jerusalén (cfr. *Is* 10,33.34-11,1).

iv) *Cuarto oráculo* (*Is* 11,1-9). Completa al precedente: ante la devastación por parte de Asiria, el profeta se dirige inesperadamente a la persona de un misterioso *vástago que nacerá del tronco de Jesé* (padre de David). Canta las cualidades que le adornan: *Sobre él se posará el Espíritu de Yhwh, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y de fuerza, espíritu de conocimiento y de temor de Yhwh, y le alentará en el temor de Yhwh* (*Is* 11,2-3)[33]. El profeta contempla, a través del rey histórico, la venida del rey ideal futuro. Este retoño contará con una especial protección de Dios. Y sigue hablando de reino mesiánico con imágenes muy expresivas: cfr. *Is* 11,3-8[34]. Los tiempos mesiánicos son, pues, los tiempos de la justicia y la paz. La armonía entre las criaturas parece un eco del Paraíso, antes de la entrada del pecado original. Concluye el profeta con el anuncio del retor-

30. San Jerónimo al traducir la Vulgata encuentra seis: «Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis». La Neovulgata se acomoda de nuevo al texto hebreo: «Admirabilis Consiliarius, Deus fortis, Pater aeternitatis, Princeps pacis».

31. Cfr. ALONSO SCHÖKEL-SICRE DÍAZ, *Profetas*, cit., vol. 1, pp. 166 y ss.

32. Cfr. MUÑOZ LEÓN, Domingo, *Targum, Midrash y Talmud en la obra de "Pugio Fidei" de Raimundo Martí: Los nombres y atributos divinos del Niño-Hijo de Is 9,5-6*, en AA.VV., *Biblia, Exégesis y Cultura*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 447-462.

33. Este es el pasaje en el que se nos revelan los dones del Espíritu Santo, a la luz del NT.- Cfr. *CIgC*, nn. 712 y 1831.

34. Cfr. ALONSO SCHÖKEL-SICRE DÍAZ, *Profetas*, cit., vol. 1, pp. 166-168.

no de los dispersos de Israel y Judá para reconstruir la nueva sociedad teocrática y ser *estandarte para los pueblos* (*Is* 11,9-11).

San Pablo cita textualmente a Is 11,10 para probar la conversión de los gentiles en tiempos del Mesías (*Rom* 15,12; *2 Thes* 2,8). Los Santos Padres ven aquí un sentido mesiánico y aplican todas estas cualidades excepcionales a Jesucristo[35]. En conclusión, el ciclo o libro del *Enmanuel*, en concreto los cuatro oráculos acabados de estudiar, nos muestran a Isaías como quien con mayor amplitud y penetración desarrolló el tema profético del Mesías descendiente de David.

6. Mensaje salvífico y profecías mesiánicas de Miqueas

Sigue las huellas de Isaías su contemporáneo Miqueas —*Quién como Yhwh*—. Su predicción sobre la madre cuyo hijo es el que salva de la necesidad o miseria (*Mich* 5,2), mira retrospectivamente a *Is* 7,14ss. Casi con las mismas palabras que Isaías anuncia el reino universal de paz del Mesías (*Mich* 4,2-4 y ss), que saldrá de Belén y de la antiquísima casa de David (*Mich* 5,1)[36]. Miqueas nació, según las primeras palabras del libro, en *la Sefela*, parte meridional de Judea, en una aldea pequeña, a 35 km al SO de Jerusalén y a 20 km de Tecoa, patria de Amós. Es posible que su origen campesino influyera en la radicalidad al condenar las costumbres de la ciudad, Jerusalén, como centro de los crímenes de Judá (*Mich* 3,12), el mal comportamiento de sacerdotes y profetas, etc. Conoce las tradiciones patriarcales y los procedimientos pedagógicos de su época. Es tan severo como Amós (*Mich* 2,1-2. 6-11; 3,1-4.11), y en algunos aspectos comparable a Isaías[37].

El mensaje global del libro es una llamada al pueblo para que viva la justicia, y se convierta a Dios y, de este modo, no lo castigue por sus pecados[38]. Lo mismo que los delitos del reino del Norte o Israel han causado el castigo divino de la invasión de Samaría (*Mich* 1,2-7), los pecados de Judá traerán la ruina de Jerusalén, si no hay conversión (*Mich* 1,8-16). Pero el mensaje de Miqueas no se reduce a las amenzas, sino que se abre a la esperanza: Yhwh confundirá a los que hacen daño al pueblo, y salvará a éste (*Mich* 2,4-5; 3,5-7; 7,7). La segunda parte del libro (caps. 4-5) —como un diálogo entre Miqueas y los falsos profetas— está traspasado de la esperanza de salvación: *el resto* será salvado[39].

35. Cfr. Ceuppens, F., *De prophetiis messianicis in AT*, Romae 1935. Cfr. *CIgC*, n. 672.
36. Cfr. K. Smyth, *Miqueas*, en Orchard y otros, *Verbum Dei*, vol. 2, pp. 744-747.
37. Su ministerio profético debió de desarrollarse entre los años 740 y 700, en el reino del Sur.
38. «Por vuestra causa Sión será arada como un campo, Jerusalén se convertirá en ruinas y la montaña del Templo en altura selvática» (*Mich* 3,2).
39. «Haré de los inválidos un resto, y de los alejados un pueblo numeroso». El himno final del libro (*Mich* 7,8-20) es una clara promesa de salvación, con la imagen de Dios como pastor que reunirá de nuevo a los dispersos y hará la restauración.

Lo más conocido e importante de Miqueas es el oráculo en el que anuncia que *el Mesías nacerá en Belén* (*Mich* 5, 1-3)[40]. Hay opiniones diversas en los estudios sobre este oráculo[41]. Es semejante al texto de *Is* 11,1-5: los dos contemplan al Mesías como un príncipe betlemita, que extenderá sus dominios por toda la tierra. Sin embargo, hay diferencias: en Isaías, la dinastía davídica mantendrá su sede en Jerusalén; en Miqueas, Belén es celebrada con títulos muy honoríficos. ¿Quiere expresar que de Belén, pequeña y olvidada, de donde saldrá un nuevo «rey», surgirá un poderío más perfecto que el de David?

Esta profecía será interpretada por *Mt* 2, 1-8 como cumplida en la escena de la adoración de los Magos[42]. En la tradición judía se consideraba esta profecía como predicción del lugar del nacimiento del Mesías.

* * *

Después de la predicación de Isaías y Miqueas, surgen en Judá, entrado ya el siglo VII a.C., cuatro profetas, Sofonías, Nahúm, Habacuc[43] y, sobre todo, Jeremías, que recogerán el testigo como heraldos de Yhwh hasta la gran tribulación de la caída y destrucción de la Ciudad Santa por los neobabilonios. El *mesianismo real* sigue vivo, aunque, hasta la caída de Jerusalén, es recogido sólo por Jeremías con nuevos matices; la larga vida y predicación de este profeta domina todo este tiempo; lo veremos más adelante.

40. Cfr. ALONSO SCHÖKEL-SICRE DÍAZ, op. cit., vol. 2, pp. 1.060-1.062.
41. Cfr. COPPENS, J., *Le Messianisme royal*, Paris 1968, pp. 85-88. En cualquier caso tiene una estrecha relación con *Mich* 4,8, breve oráculo sobre Jerusalén.
42. En tiempos de Jesús se encontraba ampliamente difundida en todos los ambientes judíos la esperanza de la pronta venida del Mesías, concebido sobre todo como rey a la manera de un nuevo y más grande David. De aquí la turbación de Herodes que vio en el posible Mesías-Rey un competidor peligroso de su poder temporal. Cfr. BASTERO, J.L., op. cit., pp. 124-125.
43. No podremos detenernos en ellos, porque tienen menos interés desde el punto de vista de las profecías mesiánicas.

4
EL MESIANISMO REAL Y EL EXILIO
Mensaje salvífico de Jeremías y Ezequiel

1. Introducción

Al acercarse la caída de Jerusalén y, con ella, la deportación a Babilonia, el *mesianismo real* evoluciona con características que se reflejan en los dos profetas más importantes de este período: *Jeremías* y *Ezequiel*. Ambos viven la gran catástrofe; el primero como epílogo de un prolongado ministerio; el segundo como inicio de su futura misión profética. Los estudiosos han visto generalmente la relación de ambos con las dos grandes tradiciones que se desarrollan en torno al exilio: la *deuteronómica* (D) y la *sacerdotal* (P).

El *libro de Jeremías* introduce al profeta (*Ier* 1,1-3)[1], con la indicación de que ejerció su ministerio desde el final del reinado de Josías (año 609) hasta la deportación (año 586). Fue una época azarosa. Se producen acontecimientos importantes: caída del imperio asirio, resurgir de Babilonia (imperio neobabilónico) y desaparición del reino del Sur o de Judá, con la consiguiente deportación de los ciudadanos notables a Babilonia. A los reyes de los últimos tiempos Jeremías opone el «vástago justo que Yhwh suscitará a David»; era una vuelta a la profecía de Natán. La doctrina mesiánica de *Jeremías* no se centra de modo primario en el descendiente de David. Más bien será Dios mismo quien guíe y salve al pueblo (*Ier* 31,31-34): los pastores de antaño han engañado al pueblo, pero los nuevos obrarán la justicia. Sin embargo, todavía hay en el libro de Jeremías oráculos que pueden encuadrarse en el mesianismo real. Pero el énfasis no recae en la institución monárquica, sino en la herencia davídica que recibirá el futuro Mesías.

El *libro de Ezequiel*, dice del profeta que era sacerdote, hijo del sacerdote Buzí, y que estaba casado con una mujer a la que amaba con ternura (*Ez* 24,16); al morir ella, Ezequiel explica su soledad como símbolo de la desgracia que se

1. Jeremías es nombre teóforo (*Yirmeyahu*, cuya significación es *el Señor pone el fundamento*, o *el Señor exalta*. Algunos otros personajes llevaron ese nombre (cfr. *Esd* 10,33).

cierne sobre Jerusalén. Aporta muchos detalles cronológicos de sus visiones y sus oráculos[2]. Según éstos, la actividad de Ezequiel se desarrolla en el destierro, desde el año 593 hasta el 572. Después de esta fecha no sabemos más del profeta. La Casa de David se desmorona: el rey Joaquín es deportado; su sucesor, Sedecías, apenas se sostiene en Jerusalén. A pesar de todo, mantiene la esperanza en un descendiente de David. El mesianismo de Ezequiel pone el acento en la salvación de Yhwh y deja en segundo lugar la mediación del rey o príncipe (*nasí*) futuro. *Ez* 17,22 habla de la copa de un elevado cedro (*casa de David*), que Yhwh arrancará, pero plantará un *vástago* tierno sobre la alta montaña (*Sión*); fructificará y llegará a ser un cedro excelso, a cuya sombra anidarán toda especie de pájaros. El *nuevo David* sellará una *nueva Alianza* de paz con el pueblo (*Ez* 34,23-24).

2. Jeremías: el profeta y su ministerio

Jeremías nació hacia el año 650 a.C. en Anatot, aldea a 6 km de Jerusalén, de familia sacerdotal (*Ier* 7,12) pero de enraizamiento campesino[3]. Como Oseas, es de la tribu de Benjamín. Recibió la vocación profética cinco años antes del «descubrimiento» del *libro de la Ley* en el Templo (Ier 1,4-19), acontecimiento que robusteció la reforma religiosa emprendida por el rey Josías. Jeremías se alineó en esa reforma (*Ier* 11,1-14). A la edad de veinte años llama ya a la conversión en Jerusalén[4]: exhortación al cumplimiento de la «Alianza», basado en el amor esponsal entre Yhwh y su pueblo.

Es hombre que sufre por los acontecimientos luctuosos[5]. A este respecto son máxime representativos los textos de las llamadas «Confesiones»[6]. Tiene

2. Su vocación se produce el año 593. Al siguiente tiene la visión del Templo (*Ez* 8,1-11); otros episodios de Ezequiel van también fechados: *Ez* 20,1; 24,1; 26,1; 29,1. 17; 30,20; 31,1; 32,1; 33,21; 40,1).

3. Sabe de las costumbres de los animales (*Ier* 8,7; 17,11), se preocupa de las lluvias (*Ier* 14,4-5), alude a costumbres rurales para anunciar el día de Yhwh (*Ier* 25,10), etc.

4. Cfr. *Ier* 2-6. Es su predicación de juventud que conmueve. La fuerza expresiva de Jeremías le viene no tanto de sus dotes oratorias cuanto de la intensidad con que vive lo que predica y de la hondura de su vida interior. Cfr. MONLOUBOU, L., voz *Jeremías, Libro de,* en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Diccionario Enciclipédico de la Biblia,* Herder, Barcelona 1993, pp. 811-813.

5. Amaba por encima de todo a Yhwh, pero también amaba a su pueblo honda y sinceramente. Por ello, le fue muy dolorosa su misión de anunciarles el castigo por la corrupción que le rodeaba.

6. Suelen enumerarse cinco «confesiones»: *Ier* 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18. Cfr. G.M. BEHLER, *Les Confessions de Jeremie*, en "Lumière et Vie" 165 (1983), pp. 45-58. Escritas en primera persona, expresan el drama de Jeremías, de su «noche oscura»: cfr. *Ier* 15,19. Por sus sufrimientos por el pueblo es tipo de Jesucristo (cfr. *Rom* 4,25). Fueron pronunciadas probablemente hacia el 601, en el reinado de Joaquín.

que predecir, contracorriente y durante medio siglo[7], incluso la destrucción del Templo (*Ier* 7,1-8,3) y guerras y destrucciones (*Ier* 4,6; 8-9; 12-13). Se queda solo. Y así se iba creando un gran vacío a su alrededor, una soledad agresiva. Jeremías tuvo que profetizar a lo largo de medio siglo, hasta que se consumó la tragedia vivida tan dolorosamente.

3. Doctrina salvífica de Jeremías

El libro de Jeremías expresa la Palabra de Yhwh, que se impone con fuerza al profeta. Lo más importante es su mensaje de salvación en medio de tanto infortunio. Adquiere una profunda conciencia de la maldad del pecado[8], que arrastra a la ruptura con Dios y que causa los desastres sobre el pueblo. Sólo Dios dará, al final, la salvación: a este respecto es importante el llamado «Libro de la Consolación» (*Ier* 30-33), donde contempla la restauración.

4. Las profecías mesiánicas de Jeremías

El libro de Jeremías contiene oráculos que se enmarcan en la corriente del *mesianismo real*, aunque el énfasis no se pone ya en la institución monárquica, sino en la herencia davídica, de donde surgirá el futuro Mesías[9].

Elijamos primero el oráculo de *Ier* 23,5-6[10]. A los reyes precedentes opone el *vástago justo* que Yhwh suscitará a David, lo que representa una vuelta a la profecía de Natán: *He aquí que vendrán días —oráculo del Señor— en que suscitaré a David un germen justo; reinará como rey, obrará sabiamente y ejercitará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días será salvada Judá, e Israel habitará en seguridad, y éste será el nombre con que se le llamará: «Yhwh nuestra justicia»* (*Ier* 23,5-6). Tras la condena de los pastores antiguos y la promesa de otros nuevos (*Ier* 23,1-4), se anuncia un personaje singular. El *germen justo* alude al *Emmanuel* de Isaías (*Is* 11,1): será término técnico para designar al Mesías[11], y su uso llegará al NT. La «justicia» (*sedaqâ*) como atributo del Me-

7. Tras la caída de Jerusalén, Jeremías sigue la desgracia del pueblo. Es llevado a Egipto por los insurrectos contra los babilonios. Allí sigue ejerciendo su ministerio profético (*Ier* 42-44) y muere.

8. El pecado es la causa de todas las desgracias (*Ier* 5,1-17); del caos de la naturaleza (*Ier* 4,23-26). La suerte de los hombres incide en la naturaleza inanimada. Los pecados grabados con buril de hierro en el corazón (*Ier* 17,1), que ni la lejía puede blanquear (*Ier* 2,21-22), como no puede cambiar el color el etíope (*Ier* 13,23).

9. Los principales pasajes mesiánicos son: *Ier* 17,23; 22,4; 23,5-6; 30,9.21; 33,15-16. Cfr. A. Penna, "Il messianismo nel libro di Geremia", en AA.VV., *Il Messianismo*, Brescia 1966, pp. 135-178.

10. Cfr. el texto paralelo de *Ier* 33,15-16 (falta en los LXX).

11. En *Zach* 3,8; 6,12, según los LXX, el *germen* es tomado en sentido mesiánico. En Qumrán el *verdadero ungido* (el Mesías) es llamado *germen de David*.

sías, pudo ser sugerido por el nombre del rey Sedecías —significa «justicia de Yhwh»—, pero lo importante es que sitúa al Mesías en íntima relación con Yhwh, pues la justicia, en el AT, es atributo divino: *Yhwh es nuestra justicia*. El texto anuncia a un descendiente davídico, que guiará al pueblo hacia la salvación, evocando sublimadas las características de David, pero sin subrayar la existencia de la monarquía davídica, aunque sin negarla. En la línea de este texto, Jeremías es considerado como el último profeta de la corriente del *mesianismo real*, con las matizaciones que acabamos de hacer notar.

Otro oráculo (*Ier* 23,7-8) relaciona la salvación mesiánica con la liberación de Egipto. Ésta quedará pequeña comparada con la futura y definitiva: el Mesías saldrá de Israel.

En libros posteriores del AT se rememora a Jeremías (*Sir* 49,7-8; *2 Mach* 2,1-12; 15,12-16). Para los apócrifos del AT y Qumrán, Jeremías es tenido como un gran profeta. En el NT es citado dos veces: en el llanto de Raquel por sus hijos (*Mt* 2,17), y en la Pasión, a propósito del campo del alfarero (*Mt* 27,9).

5. Ezequiel, el profeta del Exilio

Es por excelencia el profeta del Destierro. Nace en Jerusalén, de familia sacerdotal, vive de niño la catástrofe nacional y es deportado. Una vez en el Exilio recibe la vocación profética. La personalidad de Ezequiel está a tenor con la complejidad de su misión[12]: es profeta, sacerdote, pastor, «centinela» de su pueblo, uno de los ancianos de la *Gola* —los desterrados— y «vigilante» (*Ez* 3,16-21; 33,1-20), tiene la visión del nuevo Templo (*Ez* 10,18-22; 11,16), y es el mantenedor del espíritu de la nueva comunidad que surge en el destierro y su «téologo».

Sobre el ámbito de su ministerio, la opinión tradicional afirma que fue Babilonia: allí recibió la llamada y pronunció los oráculos. Pero no todos aceptan esa opinión[13]. Las dudas provienen de la primera parte del libro (*Ez* 1-25) que reporta unos oráculos contra Judá y Jerusalén, en los que Ezequiel refleja amplio conocimiento de la situación religiosa y de las intrigas políticas de la Ciudad Santa, mientras que nada dice del rey deportado, ni de los problemas de los exiliados. Antes de la deportación definitiva, los primeros exiliados seguían manteniendo su esperanza en un retorno inmediato (*Ez* 1-25); en cambio, tras la destrucción de Jerusalén, la tarea del profeta es mantener *la esperanza de salvación* pero no del retorno inmediato.

12. Realiza acciones simbólicas extrañas: *Ez* 2 come el rollo escrito; 6,11; 21,9 bate palmas; 6,9 baila; otras veces experimenta éxtasis y visiones; queda mudo; etc. Entre los profetas quizá fuese el más místico.

13. Se han dado también dos opiniones diferentes: 1) su actividad se desarrolla sólo en Jerusalén. 2) se desarrolla parte en Palestina, parte en Babilonia.

Aunque el final del ministerio profético de Jeremías y el comienzo del de Ezequiel coinciden en el tiempo, ninguno de los dos cita al otro. Tras la última deportación del año 582 (*Jer* 52,30), Judá queda reducido a un pequeñísimo y pobre territorio alrededor de Jerusalén arruinada (*Ez* 35,5-12; 36,2-5; *Abd* 10-16). El Templo y el sacerdocio han desaparecido. Quizá en la Ciudad Santa se hicieran duelos y penitencias por los sucesos pasados[14]. Los exiliados pertenecían en su mayoría a las clases altas: políticos y militares, sacerdotes y profetas, escribas, etc. Al llegar a los territorios de Babilonia fueron empleados en los trabajos de las grandes obras de canalización y regadíos, base de la vida agrícola de la región.

6. La esperanza salvífica en Ezequiel

Suelen enumerarse cuatro temas en la predicación profética de Ezequiel: visión de la gloria de Dios, enseñanza moral, esperanza de salvación y profecías mesiánicas.

En cuanto a las visiones, se descata la del *nuevo Templo,* en la que se inspirará el Apocalipsis de San Juan. Se las considera el origen de los escritos *apocalípticos,* que se desarrollan en la llamada «literatura intertestamentaria». Hasta Ezequiel parece que el horizonte del futuro, escatológico, se reducía a los tiempos mesiánicos. Con Ezequiel se amplía y se profundiza. El *eschaton,* «el final de los tiempos», alcanzará en el NT la precisión que antes no podía tener. La visión de Ezequiel sobre el nuevo Templo influirá en el libro de Daniel y en el Apocalipsis de San Juan.

Ezequiel expone en la tercera parte del libro —en una mezcla de oráculos, visiones y símbolos de salvación— su *esperanza salvífica.* Lo viejo ha pasado, todo ha de ser renovado: una *nueva nación* y un *pueblo nuevo*; un *nuevo retorno* más glorioso que el del Éxodo; una *nueva tierra,* que por la bendición de Dios, tendrá fertilidad como nunca. El pensamiento de Ezequiel queda reflejado en oráculo sobre los montes de Israel (*Ez* 36,16-17): Israel ha contaminado por sus pecados toda su tierra, por eso Dios tiene que expulsarlos (*Ez* 36,18-20-21). Pero Dios revelará su santidad, no por mérito de Israel, sino por su Nombre (*Ez* 36,22-24): *Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados de todas vuestras manchas, y os purificaré de todos vuestros ídolos. Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas.*

14. Cfr. *Zach* 7,3; 8,19 y las *Lamentaciones* o *Trenos de Jeremías,* cuya redacción, según los críticos, debe de datarse al final del Destierro. Podrían relacionarse con esos duelos. Cfr. Croatto, J.S., *Historia de la Salvación. La esperanza religiosa del pueblo de Dios,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1995, pp. 193-211.

Habitaréis la tierra que di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios (*Ez* 36,23-38).

7. Profecías mesiánicas de Ezequiel

Ezequiel mantiene la esperanza de un descendiente de David, con características propias: a) Opta por llamarle «príncipe» (*nasî*) en vez de rey (*mélek*), porque el verdadero rey es Yhwh. b) La descendencia davídica (*Ez* 34,24; 37,24-25) no exige la sucesión monárquica, sino que connota la figura ideal del príncipe. c) Hay recriminaciones al rey Sedecías (*Ez* 21,29-32) y a sus predecesores, que han desorientado al pueblo (*Ez* 34,1-22).

En resumen, el libro de Ezequiel subraya que será Dios mismo quien salvará a su pueblo y asistirá al príncipe ideal futuro (*Ez* 43,7-9). Unos textos evocan la bendición de Jacob (*Ez* 49), o la dinastía davídica. Para muchos estudiosos, son poco concretos: las expresiones *vigor de la casa de Israel* (*Ez* 29,21), o *el que ha de venir* (*Ez* 21,32) no son lo suficientemte expresivos para ser considerados oráculos mesiánicos. Pero otros, al mencionar la dinastía davídica, resultan claramente mesiánicos.

Pueden mencionarse:

El retoño del cedro (*Ez* 17,22-24). Con la imagen del cedro, se anuncia la restauración definitiva. Del contexto se deduce que el cedro es la dinastía davídica.

El nuevo David, pastor y príncipe (*Ez* 34,23-24). Dios condena a los «pastores» que han extraviado a su pueblo; por ello, Dios será de modo directo el pastor (*Ez* 34,1-22). Pero suscitará un nuevo David, que no tendrá propiamente las atribuciones de rey (*Ez* 34,23-31; cfr. *Jer* 23,5-6), pero será el único pastor, instrumento de la nueva alianza que Dios sellará con su pueblo.

En la línea del oráculo anterior está también *Ez* 37,24-25. Es un canto de esperanza, muy expresivo con la visión de los huesos secos que se vivifican (*Ez* 37,1-14) Judá e Israel volverán a unirse (*Ez* 37,15-23).

5

EL EXILIO Y EL «MESIANISMO SUFRIENTE»

El «Siervo de Yhwh» y la Salvación

1. Orígenes del «mesianismo sufriente»

Con la caída de la monarquía davídica, se desarrolla una nueva línea de mesianismo, que suele dársele el calificativo de *sufriente*, porque sus rasgos fundamentales coinciden más o menos con los de la predicación profética sobre los padecimientos, la humillación y el dolor[1]. Mientras existió la monarquía, el rey asumió el papel de mediador y responsable de la fidelidad a la Alianza. El influjo de la profecía de Natán fue tan grande, que el judaísmo, en general, no concebía otro mesianismo que el *real*. Incluso, tras la desaparición de la monarquía davídica, las esperanzas de la mayoría siguen en la línea del mesianismo real, aunque proyectado a tiempos futuros indefinidos.

Al desaparecer reyes y sacerdotes, Israel va adquiriendo nueva conciencia de su misión a través de los profetas. Los desterrados han sufrido mucho e, incluso, aceptado su desgracia como expiación por sus pecados. Pero necesitaban consuelo. Envejecían y morían en tierra extranjera. La «nueva Alianza» que anuncian Jeremías y Ezequiel son representativas de esa nueva orientación de las esperanzas.

En este contexto debió de ser escrito el llamado *Libro de la Consolación* (*Is* caps. 40-55). Eran luces nuevas de Dios para el difícil trance. Su autor —o autores— es desconocido. Se conserva en la segunda parte del libro de Isaías. Salpicando el «libro de la Consolación» se encuentran cuatro cantos, profundos y bellos que han sido llamados *Poemas* o *Cantos del Siervo de Yhwh* (*Is* 42,1-7; 49,1-5; 50,4-9; 52,13-53,12). Constituirán una nueva concepción del mesianismo profético[2].

1. Las *Lamentaciones de Jeremías*, en el marco de la catástrofe del año 587, son un cierto anticipo de este mesianismo.
2. Cfr. VARO, Francisco, *Los Cantos del Siervo en la exégesis hispano judía*, Pub. del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1993, pp. 15-27.

Parece que hay que situarlos en los comienzos de Ciro el Grande (555-530), que llega a reunir bajo su mando Media, Persia, las provincias del imperio babilónico y mira hacia el Mediterráneo (cfr. *Is* 41,2.25). Es celebrado como el *Ungido de Yhwh*, instrumento de Dios para el retorno del pueblo elegido a su tierra (*Is* 41,1-7.25-29; 44,28; 45,1-6). En el «libro de la Consolación», también llamado «Deuteroisaías» o «Segundo Isaías», se pueden detectar los nuevos horizontes que, pese a todo, produjo el Exilio para el pueblo del AT: apertura al universalismo y, al mismo tiempo, robustecimiento del monoteísmo frente al politeísmo circundante; fe en Dios, Creador del universo, que abre la salvación a todas las naciones y no sólo al pueblo de la promesa.

2. Misión de Israel y universalidad de la salvación

Durante el destierro, los hombres más ilustres de Israel reflexionaron acerca de su propia identidad. Las antiguas tradiciones cobraron sentido más profundo. Israel toma cierta conciencia de su misión mediadora entre Dios y las naciones. Yhwh es el único Dios, Creador del universo (*Is* 40,18-26; 43,8-12; 45,6-8; 46,5-7); con sabiduría y poder realizó los prodigios del éxodo (*Is* 44,24-28; 51,9-10), concebido como una prolongación salvífica del acto inicial de la creación[3]. Dios, que quiso elegir al pueblo de Israel (*Is* 43,1; cfr. *Is* 41,9-14), mantendrá su fidelidad con más firmeza que una madre hacia su hijo (*Is* 49,14-16). La restauración futura no alcanzará sólo a Israel, sino a todos los hombres: *Toda carne sabrá que Yo, Yhwh, soy tu Salvador* (*Is* 49,26). Los profetas precedentes habían presentado a los gentiles como instrumentos de Dios para castigo de Israel. Ahora, el rey pagano Ciro es el instrumento del que se vale Dios para salvar a Israel, por ello se le da la función de Mesías (*Is* 45,1-6).

3. La figura del «Siervo de Yhwh»

Se discute si los cuatro «poemas del Siervo» (*Is* 42,1-7; 49,1-5; 50,4-9 y 52,13-53,12) constituyen una unidad literaria o son restos de composiciones independientes, y cuáles son los límites de cada canto; incluso si son cuatro, cinco o siete, si bien, la mayoría de los investigadores concuerda en que son cuatro[4].

3. Cfr. Moreno Casamitjana, A., *De l'Exode au "Nouvel exode" du Deutero-Isaïe. Por un examen critique de la "praxis" come lieu théologique dans la théologie de la libération*, en Commission Biblique Pontifical, *Bible et Christologie*, Paris 1984, pp. 133-159.

4. Cfr. Grelot, Pierre, *Les poèmes du Serviteur. De la lécture critique à l'herméneutique*, Paris 1981. H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deutero Jesaka*, Darmstadt 1985. Varo, F., *El cuarto canto del Siervo (Is 52,13-53,12). Balance de diez años de investigación*, en "Scripta Theologica" 22 (1990), pp. 517-538. Alonso Schökel, L. - Sicre Díaz, J.L., *Profetas*, Ed. Cristiandad, Madrid 1980, vol. 1, pp. 272-273. Mettinger, Tryggve, *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axion*, Lund 1983.

Hoy día se admite por lo general que los *Cantos*, cualquiera que sea la problemática aludida, tienen estrecha relación con todo el «libro de la consolación».

4. ¿Quién es el Siervo de Yhwh?

Para la interpretación de los poemas es fundamental la identificación del Siervo. ¿De quién se trata? Ha sido la cuestión más controvertida a lo largo de la exégesis judaica y cristiana. Los autores que estiman que se trata de un solo Canto, buscan las condiciones del Siervo que puedan encajar en los cuatro «fragmentos». Los que consideran que son poemas independientes no ven dificultad de hacer una interpretación distinta del Siervo en cada uno de los cuatro. He aquí un resumen, según la exposición de F. Varo[5].

i) *Interpretación colectiva.* Normalmente identifican al Siervo con el Israel histórico; es una de las líneas de interpretación más antiguas; hoy día mantiene muchos adeptos[6].

ii) *Interpretación individual no mesiánica.* En la historia de la exégesis antigua muchos personajes del AT han sido relacionados con el Siervo: Moisés, Josías, Jeremías, Ezequiel, Zorobabel, Eleazar, Job, etc.[7]. No pocos modernos ven al propio autor de los Cantos[8].

5. Para una exposición de las diversas interpretaciones cfr. Varo, F., *Los Cantos del Siervo...*, cit., pp. 16-27. Cfr. también AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, Ed. Elle di Ci, Torino, 1986, vol. 4., pp. 541-545. Alonso Schökel-Sicre Díaz, *Profetas*, cit., vol. 1, pp. 329ss.

6. En la actualidad siguen esta línea Mettinger, T., op. cit., Kapelrud, A.S., *Second Isaiah and the Suffering Servant*, en *"Hommage à A. Dupont-Sommer"*, Paris 1977, pp. 297-303). Bonnard, P.E., *Le second Isaïe: son disciple et leurs éditeirs. Isaïe 40-66*, Paris 1972, p. 41). Hermisson, H.J., *Israel und der Gottesknecht bei DeuteroJesaja*, en "Zeitschrift für Theologie un Kirche" 79 (1982), pp. 1-24. Sawyer, F.A., *Daugther of Sion and Servant of the Lord in Isaiah: A comparison*, en JSOT 44 (1989), p. 104. Con matizaciones Coppens, J. *Le messianisme israèlite, la relève prophetique, IV: Le Serviteur de Yahvé, figure prophetique de l'avenir*, en ETL 48 (1972), pp. 5-36, y *La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique*, en ETL 48 (1972), pp. 343-371.

7. También unos pocos modernos, como Langdon, R.W. *The `Ebed Yahweh and Jeremiah*, en "Dissertation Abstracts" 41/7 (1981), pp. 31-46; Begg, Ch., *Zedekiah and the Servant*, en ETL 62 (1986), pp. 393-398. Cfr. Hermisson, H.J. *Der Lohn des Knecht*, en "Die Botschaft und die Boten. Festchrift für H.W. Wolff" (1981), pp. 269-287. Idem, *Voreiliger Abschied von den Gottesknechtsliedern*, en "Theologische Rondschau" 49 (1984), pp. 209-222. Waldow, H.E. von *Der Gottesknetch bei Deuterojesaja, Israel, die Juden und die Kirche Jesu Christi*, en TZ 41 (1985), pp. 201-219. Wilcox, P. y Paton-Williams, D., *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, en JSOT 42 (1988), pp. 79-102. Estos dos autores disitinguen dos partes en Deuteroisaías. En la primera (*Is* 40-48) se habla principalmente de la caída de Babilonia, y ahí el Siervo se refiere a Israel. La segunda parte (*Is* 49-55) trata del retorno de los exiliados, y en ella el Siervo es el profeta.

8. Cfr. Orlinsky, H.M., *The so-Called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah*, en Orlinsky,-H.M.-Snaith, N.H., (dirs.), *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, Leiden 1967, p. 118.

iii) *Interpretación individual mesiánica.* Identifica al Siervo con algún personaje contemporáneo del profeta[9]. Pero la mayoría de los autores consideran que el Siervo es el Mesías. Esta interpretación cuenta con muchos siglos de tradición y fue la común entre los exegetas cristianos, basados en las referencias del NT y de los Padres. La siguen hoy bastantes autores, pero no goza ya del apoyo de épocas pasadas[10].

iv) *Significación abierta.* Los muchos aspectos contenidos en el poema dan pie a la vez a varias interpretaciones distintas[11].

5. El Mesías como «Siervo de Yhwh»

El «libro de la consolación» (*Is* 40-55) es en su conjunto una exhortación a mantener la fe en Yhwh, el Dios de Israel, el creador de todo y señor también de los gentiles. En los *cantos del Siervo* se anuncia un mediador de la salvación. Lo novedoso es que este mediador, el Siervo, herido por Dios, es entregado a la muerte, como víctima que va a ser sacrificado por la salvación de todos los hombres. Posee el don profético y el sacerdotal, también para los gentiles[12].

Hay relaciones de la figura del Siervo con el *mesianismo real*: el Siervo ha sido elegido y llamado por Dios (*Is* 42,1; 49,1), que ha puesto su Espíritu sobre él (*Is* 42,1); dictará la Ley a las naciones e implantará el derecho (*Is* 42,1.3-4); etc. Lo nuevo y misterioso en esta figura está en el modo cómo realiza la salvación, a través del sufrimiento y no por victorias sobre los enemigos, y en la apertura universal[13].

9. Cfr. Rudolf, W., *Der exilische Messias*, en ZAW 43 (1925), pp. 90-114; y *Die Ebed-Yahwe-Lieder als geschichbliche Wirklichkeit*, en ZAW 46 (1928), pp. 156-166.

10. Cfr. North, C.R., *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1956. Feuillet, A., *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancient Testament*, Paris 1975. Idem, *Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé (Is 52,13-53,12). Quelques aspects importants du Mystère Rédempteur*, en NRT 106 (1984), pp. 549-565; y *Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans l'Ancient Testament (Melchisédech, le Messie du Ps 110, le Serviteur d'Is 53)*, en "Divinitas" 28/2 (1984), pp. 103-136. Rosenberg, Roy A., *The Slain Messiah in the Old Testament*, en ZAW 99 (1987), pp. 259-261.

11. Cfr. Lindars, B., *Good Tidings to Zion: Interpreting Deutero-Isaiah Today*, en "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 68 (1985-1986), pp. 488-493. Remaud, M., *Le Serviteur: Jésus et Israel*, en NRT 103 (1981), pp. 664-678.

12. Cfr. Cazelles, H. art. *Siervo de Dios*, en Bauer, J.B. (dir.), *Diccionario de Teologia Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1966, cols. 998-992. Westermann, C., art. *'ebed, Siervo*, en Jenni-Westermann (dirs.), *Diccionario Teológico. Manual del AT*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985, vol II, cols. 250-261.

13. Cfr. Tournay, L., *Les chants du serviteur dans la seconde partie d'Isaïe*, en "Revue Biblique" 59 (1952), pp. 355-387; 481-512.

i) *PRIMER CANTO* (42,1-7). Es Yhwh mismo quien hace la presentación del Siervo:

> [1]*He aquí a mi Siervo, a quien sostengo,/ mi elegido, en quien me complazco./ Infundo mi espíritu sobre él,/ dictará la Ley a las naciones./* [2]*No gritará, ni clamará,/ ni hará oír su voz en la calle;./* [3]*No romperá la caña cascada,/ ni apagará el pabilo que se extingue;/ como verdad expondrá un decreto./* [4]*No desmayará ni se cansará,/ hasta que implante en la tierra el derecho / y las islas esperarán su enseñanza.*

«Mi elegido»: estas palabras serán dirigidas a Jesucristo por la voz celestial en el Bautismo del Jordán y en la Transfiguración (*Mt* 3,17 y 17,5 y loc. par.). En estos dos episodios también Jesús es objeto de las complacencias divinas. «El espíritu de Yhwh está sobre él»: es fórmula empleada por los profetas al hablar del retoño de Jesé (cfr. *Is* 11,2). El Siervo recibe la misión divina y universal de proclamar la Ley y el derecho[14] a las naciones. Cumplirá su misión en silencio, con dulzura y humildad y sencillez. *Mt* 12,17-21 ve cumplida en Jesús esta profecía (cfr. también *Lc* 9,55). «La mecha que se extingue» y la «caña cascada», aluden a los gentiles, que no prevalecerán en su oposición a los planes divinos.

ii) *SEGUNDO CANTO* (49,1-9). *Vocación del Siervo.* Ahora es el Siervo quien habla al mundo entero, como en réplica al primer canto. El Siervo tendrá una doble misión:

> [1]*¡Escuchadme, islas; / prestad atención, pueblos lejanos!/ Yhwh me llamó desde el vientre de mi madre,/ desde las entrañas maternas mencionó mi nombre./* [2]*Hizo de mi boca como espada afilada,/ a la sombra de su mano me ocultó;/ hizo de mí flecha aguzada,/ en su aljaba me escondió./* [3]*Y me dijo: Tú eres mi Siervo, (Israel),/ en quien me glorificaré./* [4]*Pero yo me dije: En vano me he afanado,/ por nada y vanamente he consumido mi fuerza./ Sin embargo, mi justicia está en Yhwh,/ y mi recompensa en mi Dios.*

Las naciones van a recibir el mensaje del enviado de Dios[15]. Ha sido elegido desde el «seno materno». Dios le ha dotado de cualidades excepcionales. No obstante, su misión tropieza con la mala respuesta de los hombres.

La misión del Siervo no se reduce a que Israel vuelva a Yhwh (*Mt* 15,24), sino que es una llamada universal:

> [5]*Mas ahora dice Yhwh,/ el que me formó desde el seno materno para siervo suyo;/ a fin de hacer volver hacia El a Jacob/ y que Israel se le agregue.../* [6]*Poco es que seas mi siervo, / para restaurar las tribus de Jacob/ y hacer tornar a los supervivientes de Israel;/ pues te he de constituir en luz de las naciones,/ para que mi salvación llegue/ hasta los extremos de la tierra.*

14. «Derecho, justicia» *mispat* no tiene aquí sentido jurídico estricto; indica la acción salvífica de Dios en el mundo.

15. Cfr. DUSSEL, E., *Universalismo y misión en los Poemas del Siervo de Yahwéh*, en "Ciencia y Fe" 20 (1964), pp. 419-464.

El tema de la humillación del Siervo se introduce ahora hasta alcanzar su punto culminante en el cuarto poema. Israel, el siervo, se siente desalentado ante las dificultades de su misión. En los tres versículos siguientes habla del sufrimiento del Siervo: será despreciado, abominado y esclavo de los poderosos. Pero los reyes y príncipes se postrarán ante él[16]; es decir, los reyes del mundo reconocerán los admirables caminos de Yhwh y el sitio que en el plan divino de salvación corresponde al Siervo.

iii) TERCER CANTO (50,4-9). *La confesión del Siervo.* El Siervo «silencioso» del primer canto, «despreciado y humilde» del segundo, es ahora un «siervo maltratado». Yhwh acude en su ayuda:

> [6]*Ofrecí mi espalda a los que golpeaban,/ y mis mejillas a quienes mesaban mi barba./ No hurté mi rostro a los ultrajes y salivazos./* [7]*Adonay Yhwh me auxilia;/ por eso no estoy afrentado;/ por eso he puesto mi rostro como pedernal,/ y sé que no he de ser confundido./ ...*

iv) CUARTO CANTO (52,13-53,12). *Sufrimiento y humillación del Siervo.* Es el más extenso de los cuatro[17]. Las palabras iniciales anticipan el tema general de profundo abatimiento y humillación del Siervo[18]. Sigue la glorificación, sorprendente:

> [13]*He aquí que mi Siervo tendrá éxito,/ será enaltecido ensalzado, muy exaltado./* [14]*Lo mismo que muchos se horrorizaron de ti;/ —tan desfigurado era su aspecto que no parecía de hombre,/ ni su figura tenía apariencia humana—;/* [15]*así se llenarán de asombro muchos pueblos,/ y ante él cerrarán su boca, los reyes/ pues verán lo que nunca les habían contado/ y verán lo que no habían oído* (52,13-15).

Es una doctrina nueva en los esquemas del AT: exaltación del Siervo en premio a sus sufrimientos con valor expiatorio[19]. ¡La gloria como fruto de la humillación![20]. Se subraya el asombro por esta actitud del Siervo, pero sucederá un asombro aún mayor cuando se entienda el porqué de los padecimientos[21]. A diferencia de los Cantos anteriores, desaparecen expresiones como «Yhwh me dijo», «Yo le dije», «Así habla Yhwh»; desaparecen los interlocutores[22]

16. Cfr. ORCHARD y otros, *Verbum Dei*, cit., vol. 2, pp. 470-471.
17. Cfr. COPPENS, J., *La finale du quatrième chant du Serviteur (Is 53,10ss)*, en "Ephmerides Theologicae Lovaniensis" 39 (1963), pp. 114-121.
18. Cfr. ROTH, W., *The Anonymity of Suffering Servant*, en "Journal of Biblical Literature" 83 (1964), pp. 171-179.
19. Cfr. JACOB, E. *Teología del AT*, Ed. Marova, Madrid 1969, p. 314.
20. Cfr. DIP, G., *Plegaria y sufrimiento del Siervo de Yahwéh*, en "Estudios Eclesiásticos" 41 (1966), pp. 202-250.
21. Cfr. DRIVER, G.R., *Isaiah 52,13-53,12. The Servant of the Lord*, en "In memoriam P. Khale", Berlin 1968, pp. 90-105.
22. Cfr. ORLINSKY, H.M., *The So-Called "Suffering Servant" en Isaiah 53*, Cincinnati 1964, p. 66.

El sufrimiento alcanza el punto culminante: *¿Quién ha creído a nuestra noticia? Y el brazo de Yhwh ¿a quién ha sido revelado?* (*Is* 53,1). La respuesta esperada es: los reyes, cuando lo oigan, se quedarán estupefactos; Israel juzgará increíble que un hombre pudiera soportar tales dolores[23]:

²Creció como un pimpollo[24] *delante de él,/ como raíz en tierra seca./ No tenía apariencia ni belleza/ para que nos fijáramos en él,/ ni aspecto para que en él nos complaciésemos./ ³Fue despreciado y abandonado de los hombres,/ varón de dolores,/ y familiarizado con el sufrimiento,/ y como uno ante quien se oculta el rostro,/ le despreciamos y no le estimamos* (*Is* 53,2-3).

El Siervo es comparado a un leproso, condenado como un pecador, despreciado y abandonado de los hombres (*Ps* 22,6.7; 119,22; *Is* 50,6), que ha sufrido mucho y que ha experimentado la enfermedad y las heridas (*Ps* 38,17; 69,27; *Lam* 3,1; *Iob* 19,13-19; 33,19; *Ier* 15,17).

A continuación, los interlocutores toman conciencia de su error y descubren una verdad nueva y asombrosa: el Siervo no sufre por sus propios pecados, sino por los de los mismos interlocutores, quienes, asombrados, entonan una plegaria de penitencia:

⁴Sin embargo, él ha llevado nuestros sufrimientos,/ él cargó sobre sí nuestros dolores,/ mientras nosotros le hemos considerado azotado,/ herido por Dios y humillado./ ⁵Pero él ha sido traspasado por causa de nuestros pecados,/ molido por nuestras iniquidades./ El castigo que nos trae la paz cayó sobre él/ y por sus heridas hemos sido curados./ ⁶Todos nosotros andábamos errantes como ovejas,/ cada uno marchaba por su camino/ mientras Yhwh descargó sobre él/ la culpa de todos nosotros (*Is* 53,4-6).

El énfasis del canto radica en la inocencia del Siervo que sufre por los demás. El canto es como una profesión de fe en los sufrimientos del Siervo y en el valor redentor de sus dolores en favor de los demás. El Siervo es el mediador que nos alcanza la «paz», la reconciliación con Dios, el perdón.

⁷Fue maltratado, y él se humilló;/ no abrió su boca;/ como cordero llevado al matadero/ y como oveja ante sus esquiladores,/ está mudo, no abre la boca./ ⁸Fue arrebatado por un arresto y juicio [inicuos]; / de sus contemporáneos ¿quién se da cuenta?[25]*/ Fue arrebatado de la tierra de los vivos;/ por el crimen de su pueblo/ ha sido herido de muerte./ ⁹Y se puso su sepultura entre los impíos/ y con los ricos*[26] *su tumba,/ aunque él no había cometido violencia,/ ni hubo engaño en su boca* (*Is* 53,7-9).

23. Cfr. SALGUERO, José, *Vestigios de la doctrina de Is 53 en el AT*, en "Cultura Bíblica" 22 (1965), pp. 67-86.
24. *Yoneq* significa niño pequeño, lactante: puede entenderse también como tallo tierno, en alusión al «brote de Jesé» de *Is* 11,1. Es decir, el Siervo será el descendiente de David, el Mesías.
25. Versículo de incierta traducción. Cfr. ALONSO, A., *Anotaciones críticas a Is 53,8*, en "La Ciudad de Dios" 181 (1968), pp. 89-100.
26. También puede traducirse por malvados.

El Siervo, despreciado y maltratado hasta la muerte, permanece en humilde silencio. Se van iluminando los aspectos misteriosos del futuro mediador: ofrecerá su vida en sacrificio para reconciliar a los hombres con Dios y obtenerles la salvación.

Los dolores del Siervo, sin embargo, no serán estériles:

> *Le ha complacido a Yhwh/ aplastarle con padecimientos./ Pero al hacer de su vida un sacrificio expiatorio,/ verá descendencia, prolongará sus días,/ y el designio de Yhwh/ prosperará por medio de él* (*Is* 53,10).

El término «expiación» (*assam*) es técnico para expresar el sacrificio vicario, en el que la víctima sustituye al pecador (*Lev* 5,1-19; 7,1-38; 14,1-57)[27]. Como fruto de su sacrificio expiatorio tendrá una numerosa descendencia[28]. El plan divino de salvación se realizará por medio del Siervo y de su descendencia: alude a la promesa de *Is* 52,13.

Final del oráculo:

> [11]*Gracias a la fatiga de su alma/ verá la luz y se saciará./ Por su conocimiento, el Justo, mi Siervo/ justificará a muchos/ y cargará sobre sí con las iniquidades de ellos./* [12]*Por eso le daré su parte entre los grandes,/ y con los poderosos repartirá el botín,/ en recompensa de haberse entregado a la muerte/ y haber sido contado entre los delincuentes,/ portando los pecados de las multitudes/ e intercediendo por los delincuentes* (*Is* 53,11-12).

El Siervo recibirá el fruto de sus fatigas. Contemplará la luz. Quizá quiere decir «la luz de la faz de Dios», la inmortalidad. En el resto del poema la obra del Siervo se presenta como cumplida; ahora está en futuro. Las alternancias entre el singular y el plural, el individuo y la colectividad, el pasado y el futuro, han causado dificultades a los intérpretes[29].

6. El mesianismo sufriente en el Salmo 22[21]

Los *Cantos del Siervo de Yhwh* han alcanzado una elevada cota en la presentación del Mesías sufriente, pero hay otros textos proféticos, sobre todo los salmos del «justo paciente», que guardan estrecha relación con estas ideas[30]. El Des-

27. Cfr. Cazelles, H., voz *Sacrificio*, en Bauer, J.B., *Dicc. de Teología Bíblica*, cit., cols. 958-961. No se trata de un sacrificio de inmolación hecho a un Dios irritado: Cfr. Vaux, R. de., *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1964, p. 100.

28. Obviamente se refiere a una descendencia moral.

29. Cfr. *CIgC*, n. 713. Cfr. Varo, F., *El cuarto canto del Siervo*, cit., en "Scripta Theologica" 22 (1990), pp. 517-538. Cfr. Vermeylen, J., voz *Siervo de Yahweh, Cantos del*, en Abadía de Maredsous (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cit., pp. 1.435-1.438.

30. Así, por ejemplo, la figura del rey humilde, afligido de *Zach* 9,9, o la más enigmática de *Zach* 12,10.

tierro, con sus sufrimientos y temores, ha inspirado determinados salmos[31]. Como no van fechados, y se hallan inscritos en una tradición general, es difícil precisar cuáles son de esta época. Expresan los sentimientos de humillación y dolor, de amargo arrepentimiento, de fe convertida, en plena sintonía con los sentimientos de los exiliados[32]. Además, un grupo de salmos presentan el lenguaje y los motivos de los poemas del Siervo (cfr. *Ps* 18, 22, 49, 69, 86, 116 y 118); se entienden como profecías mesiánicas de la Pasión de Cristo, lo mismo que los cantos del Siervo[33].

Entre ellos merece destacarse especialmente el *Ps* 22, como el salmo que alcanza mayor resonancia en el NT. El orante de este salmo, aunque no es llamado Siervo, presenta semejanzas con el Siervo de Yhwh de Isaías. Es elegido desde el vientre de su madre (vv. 10-11); está como abandonado de Dios y humillado (vv. 2.7.8); le persiguen a muerte los enemigos que le rodean (vv. 13ss); tiene depositada su confianza en Yhwh (vv. 4.20); se afirma que Yhwh dominará las naciones; que los gentiles le adorarán a él sólo (vv. 29.30); y la posteridad del salmista servirá al Señor (v. 31). En cuanto a su contenido podemos disitinguir dos partes: la primera, *Ps* 22,1-22, es la elegía de un justo que se siente abandonado de Dios y se queja de su abandono, que considera inmerecido; la segunda, *Ps* 22,23-32, es un himno de acción de gracias a Dios por la liberación del peligro y la promesa de proclamar su salvación solemnemente en la asamblea de los fieles.

El título del salmo lo atribuye a David, como los precedentes[34]; de hecho, en el NT es citado muchas veces (cfr. *Mc* 15,20-41; *Mt* 27,31-56; *Lc* 23,26.33-49; *Ioh* 19,23-30), pero nunca se le atribuye a David[35].

En la primera parte del Salmo podemos distinguir dos secciones: una, los sufrimientos morales del alma; otra, los físicos del cuerpo. Las expresiones de dolor son muy gráficas, con marcado hiperbolismo oriental. Hay juegos de palabras en paralelismo sinónimo y antitético, debido posiblemente a su estructura coral.

31. Algunos de ellos contienen reminiscencias de otros salmos, del Deuteronomio y de algunos profetas: Jeremías, Ezequiel, el segundo Isaías. Un buen ejemplo de este procedimiento antológico es el Cántico de Moisés en *Dt* 32, en sintonía con *Is* 40-55.

32. Algunos Salmos conservan los recuerdos de la Deportación (*Ps* 51; 74; 79; 85; 126; 127). Sus autores fueron posiblemente sacerdotes y ocuparán pronto un lugar importante en la reuniones de oración. Cfr. AUZOU, G., *La tradición bíblica*, Fax, Madrid 1969, p. 235

33. «Así como *Is* 52,13-53,12 es la profecía de la Pasión, este salmo 22 es el salmo de la Pasión por excelencia. Ni David ni ningún personaje del AT sufrió tanto como el personaje de este salmo, y ningún israelita pensó jamás que el fruto de tales sufrimientos habría de ser la conversión de los gentiles». Cfr. ORCHARD y otros, *Verbum Dei*, vol. 2, p. 189

34. Sin embargo, los críticos encuentran arameísmos y locuciones tardías, no anteriores a los escritos de Jeremías. Cfr. PODECHARD, E., *Le Psautier I-III*, Lyon 1954, vol. 1, p. 109.

35. Los autores que sostienen la autenticidad davídica del salmo piensan que fue compuesto cuando el rey era perseguido por Saúl (*1 Sam* 23,25ss), o cuando se le rebeló su hijo Absalón (*2 Sam* 15,1ss), uno de los momentos más amargos de la vida de David.

i) El abandonado de Dios. Comienza con un grito de queja: el justo clama porque siente el abandono de Dios. No es un grito de desesperación, es más bien la confianza en Dios la que sirve de soporte a la queja filial por sentir lejana la presencia del protector, Yhwh[36]. Los Evangelios han recogido la oración agonizante de Jesús en la Cruz; *Mt* 27,46 y *Mc* 15,34 transcriben aquel grito del salmista, «Dios mío» en sus formas hebrea *(Elí)* y aramea *(Elohí)* respectivamente. En cambio, coinciden ambos en el verbo arameo «abandonar» (*sabajthaní*, y no el hebreo *'azabthaní* como recoge el TM). *Día y noche* clama a Dios el justo sufriente y no parece recibir respuesta; a pesar de esto le reconoce como «el Santo», expresión clásica entre los hebreos para dirigirse a Yhwh. Y para reforzar su petición el salmista recuerda, lleno de esperanza, a su Dios, que no abandonó a sus antepasados.

ii) El despreciado por los hombres. En lo que sigue hay expresiones que recuerdan a los Cantos del Siervo de Yhwh de Isaías, con términos de burla y desprecio[37]. El salmista renueva su confianza en Dios, reconociendo la protección divina desde el seno materno.

iii) El perseguido por sus enemigos. El justo se ve ahora rodeado de enemigos y sin posiblidad de defenderse. Acude de nuevo a Dios[38]. Junto al temor a los enemigos, describe también de modo muy gráfico sus dolores físicos[39]

36. "[2]*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*
Lejos estás de mi socorro mientras gimo en sollozos.
[3]*Dios mío, clamo de día y no contestas,*
y de noche, y no obtengo descanso.
[4]*Sin embargo, eres el Santo,*
que se asienta (sobre) las loas de Israel.
[5]*En Ti confiaron nuestros padres, confiaron y los liberaste.*
[6]*A Ti clamaron y fueron salvados,*
en Ti confiaron y no quedaron burlados.

37. [7]*Pero soy yo gusano que no hombre;*
oprobio de la humanidad y mofa de la plebe.
[8]*Todos los que me ven se burlan de mí,*
hacen mueca con el labio, agitan la cabeza:
[9]*"Se confió a Yhwh, que él le libre, sálvele ya que le ama".*
[10]*En verdad fuiste Tú quien me sacó del vientre,*
me asegurabas sobre los pechos de mi madre.
[11]*A Ti fui confiado desde el seno,*
desde el vientre de mi madre has sido mi Dios.

38. [12]*No estés lejos de mí, que es inminente la angustia,*
pues no hay quien (me) socorra.
[13]*Me han cercado novillos numerosos,*
los toros de Basán me han rodeado.
[14]*Ávidos abren contra mí sus fauces,*
cual león que desgarra y ruge.

39. [15]*Cual agua me derramo*
y se han dislocado todos mis huesos.

(cfr. vers. 17-19). Los Evangelistas recogerán todas estas expresiones para aplicarlas a la crucifixión de Jesús, donde se cumplen (cfr. *Ioh* 19,23-24; *Mt* 27,35).

iv) Súplica de salvación. Con nuevas y atrevidas imágenes, el justo clama con tesón a su Dios:[20]*¡Mas tú Yhwh no quedes lejos / fortaleza mía, apresúrate a ayudarme!* [21]*¡Libera de la espada el alma mía,/ de las garras del perro mi (vida) única! /* [22]*Sálvame de las fauces del león / y de cuernos de búfalos al mísero de mí.*

v) Acción de gracias por la liberación. Se inicia la *segunda parte.* De repente, el salmista, cambia de actitud y de perspectiva: ha sido escuchado, ha sido liberado de aquella situación angustiosa. Rompe en acción de gracias, quizá ante la asamblea solemne del pueblo con ocasión de algún sacrificio público. El justo liberado quiere hacer partícipes a sus hermanos del favor de Dios[40].

El nombre de Yhwh debe ser conocido por todos, como autor de las proezas y hazañas en la protección del justo. Pide el salmista a todo Jacob y a todo Israel que participen de la alegría que él tiene, pues una vez más Yhwh ha cumplido las promesas y exige al pueblo escogido que sea fiel. La invitación a los pobres a participar del banquete de acción de gracias refleja la costumbre seguida en el día del sacrificio (cfr. *Lv* 7,16; *Num* 15,3). En el Deuteronomio se exhorta al oferente a que invitara a los pobres y a los levitas, a tomar parte en el convite sacrificial (*Dt* 14,29; 26,12), para que se sacien (*Dt* 26,12) y alaben a Yhwh. Por eso, el grito «¡Que vuestro corazón viva por siempre!» es la exclamación del oferente que se siente feliz entre sus invitados y les anima a participar de su alegría[41].

Mi corazón se derrite como cera,
se derrite dentro de mis entrañas.
[16]*Está seca cual teja mi garganta*
y mi lengua pegada al paladar,
y me sumes en el polvo de la muerte.

40. [23]*Declararé tu Nombre a mis hermanos,*
y en medio de la junta he de alabarte:
[24]*"Los que a Yhwh teméis dadle loores;*
progenie toda de Jacob, honradle;
progenie toda de Israel, temedle!
[25]*porque no despreció,*
ni desdeñó la miseria del pobre,
ni ocultó de él su rostro;
sino que le escuchó cuando a él clamó".
[26]*De Ti arranca mi loa en la asamblea magna;*
cumpliré mis votos ante quienes le temen.
[27]*Los pobres comerán y serán hartos,*
alabarán a Yhwh los que le buscan.
"¡Que vuesro corazón viva por siempre!".

41. Los SS. Padres han aplicado las palabras de este salmo de acción de gracias al banquete eucarístico del NT.

vi) Conversión de las naciones. La mirada del salmista se amplía a todas las naciones de la tierra[42]; no sólo el pueblo de la promesa recibirá la protección divina: *Habrán de recordar y tornarse a Yhwh,/ todos los confines de la tierra,/ y se prosternarán ante su faz / todas las familias de las naciones.* (vers. 28).

«Jesús se identifica con el orante del Ps 22, que expresa su dolor, sumisión y esperanza en Dios. Conforme a esto, los Evangelistas utilizan este salmo en un sentido marcadamente mesiánico, y emplean sus palabras para describir detalles de la Pasión, si bien no lo citan expresamente»[43].

42. Por este planteamiento, algunos críticos suponen estos versos como una adición posterior, debida a exigencias litúrgicas, porque conecta con la temática universalista propia de algunos salmos postexílicos (cfr. *Ps* 96-100).
43. MEINERTZ, M., *Teología del NT*, Fax, Madrid 1964, pp. 150-151.

6
LOS PROFETAS POSTEXÍLICOS
Desarrollo del anuncio profético-salvífico

1. Introducción

Durante el destierro y después de él, los textos mesiánicos que contemplan al *rey davídico escatológico* son escasos y poco expresivos. A veces se le designa con el nombre de David, lo que hizo pensar a algunos exegetas judíos que el Mesías había de ser David redivivo. A medida que declina el *mesianismo real*, crece la idea de la salvación directa de Yahwéh: Dios mismo será el Salvador. Pero el «mesianismo real» nunca desapareció: se oscureció, pero volvió a brotar —a veces con tintes nacionalistas— en los años que rodearon la venida de Jesucristo. Así lo atestiguan los *Salmos de Salomón*, apócrifos judíos de mediados del siglo I a.C.[1]. Hasta los piadosos de Israel esperaban al Mesías-Rey, como se trasluce claramente en los Evangelios en el *Benedictus*, en el *Magnificat* y en el *Nunc dimittis*[2].

2. Ageo, profeta de la reconstrucción del Templo

Muchos israelitas de la cautividad de Babilonia tenían deseo ardiente de regresar a su tierra. El edicto de Ciro del año 538, que autorizaba a los judíos a volver a Jerusalén y reconstruir allí el Templo de Yahwéh[3], movilizó a miles de per-

1. El mesianismo de esta época se enfrenta con la variada figura del Mesías que presentan los textos mesiánicos del AT. Existe una línea que el judaísmo no acierta a asumir: la del Mesías sufriente. Cfr. Díez Macho, Alejandro, *El Mesías anunciado y esperado,* Ed. Fe Católica, Madrid 1976, pp. 61-71.

2. No podemos detenernos en la interesante literatura intertestamentaria, que nos ofrece una clave para entender la expectación mesiánica en tiempos de Jesús: Cfr. Füglister, N., art. "Fundamentos veterotestamentarios de la cristología del NT", en AA.VV., *Mysterium Salutis,* vol. 3, Ed. Cristiandad, Madrid 1992 (3.ª ed.), pp. 114-163. Más brevemente Casciaro, J.M., *Jesucristo y la sociedad política,* Ed. Palabra, Madrid, 3.ª ed. 1973, pp. 35-54.

3. Cfr. *Esd* 1,1-4. Las fuentes sobre esos años son los libros de Esdras y Nehemías, el segundo libro de Crónicas y los de los profetas Ageo y Zacarías.

sonas, al frente de las cuales se puso Zorobabel, un príncipe de la estirpe de David[4], autorizado por los persas. Como cabeza religiosa estaba Josué, que recibirá el título de Sumo Sacerdote. Los recién repatriados recibieron buena acogida, surgieron problemas[5]. Tampoco la situación general del imperio persa fue buena a la muerte de Ciro, con el nuevo emperador, Darío (522-486)[6]. Al comienzo del reinado de Darío llega a Israel un profeta que alienta la reconstrucción. Es Ageo[7], testigo de la apatía que se había propagado por la tierra de Judá. Comienza su ministerio profético en el año 520, pero debía de ser ya entrado en años. Alcanza gran prestigio ante las autoridades y compatriotas (*Ag* 2,10-11). Sus discursos causaron gran efecto. Se reanudaron las obras bajo la dirección de Zorobabel y de Josué.

La predicación de Ageo tiene una finalidad práctica: reconstruir el Templo (*Ag* 1,2-11). Esto es necesario para que vuelva a habitar la «Presencia de Dios» y alcanzar así las bendiciones divinas. Después vendrá el bienestar general (*Ag* 2,7-9). Teológicamente, el Templo significa la presencia de Dios en medio de su pueblo, y prepara la esperanza en el «Nuevo Templo», que es Cristo. Zorobabel es visto como una figura del Mesías, con el cual, de la estirpe real davídica, llegarán los tiempos de verdadera felicidad: el profeta anuncia con parquedad tales tiempos mesiánico-escatológicos (*Ag* 2,23). Ageo usa expresiones apocalípticas (*Ag* 2,6-21), habla de la rendición de las naciones al pueblo de Dios (*Ag* 2,7-9); evoca los tiempos de paz (*Ag* 2,9.22) y muestra que la esperanza del *mesianismo real* continúa después del Exilio.

3. El Primer Zacarías

Mientras predicaba Ageo, aparece otro profeta, *Zacarías* (*Yahwéh se acuerda*), con misión semejante: despertar las energías y alentar la renovación. Desarrolla su misión profética entre los años 520-518, meses después de Ageo. Zacarías, en cambio, era muy joven. Su libro está constituido por visiones y breves discursos, sin aparente unidad. En el libro se distinguen dos partes muy diferentes.

La parte primera (*Zach* 1-8) recoge la predicación del profeta, preocupado, como Ageo, por la reconstrucción del Templo.

4. Zorobabel figura en la genealogías de Jesús (*Mt* 1,12ss; *Lc* 3,27). Cfr. Lesquivit, C.,-Vanhoye, A., voz *Exilio*, en Léon-Dufour (dir.), *Vocabulario de Teol. Bíblica*, cit., pp. 318-320.

5. La tierra de Israel se había empobrecido durante los años del destierro (cfr. *Ag* 1,6.10-11; 2,16-19; *Zach* 8,10).

6. Condujo campañas victoriosas al Irán, la India y llegó hasta el Danubio, pero fue derrotado en Tracia. Entonces comenzaron las famosas «Guerras Médicas». Cfr. Croatto, J.S., *Historia de la Salvación*, cit., pp. 213-240.

7. En hebreo *Haggay*, que significa «mi fiesta».

La parte segunda (*Zach* 9-14)[8] es una colección de oráculos diversos. En contraste con la primera parte, perfectamente datada, la segunda es difícilmente datable. Por lo general se le sitúa en época helenística. No aparecen ni Zorobabel ni Josué, ni se habla de la reconstrucción del Templo. Su estilo es también distinto. En cualquier caso, se trata de una obra importante, que representa el lugar de encuentro del profetismo del AT con el naciente «judaísmo» y su literatura apocalíptica, que tendrá su más brillante representación en el libro de Daniel —y en los escritos apócrifos judíos—.

El simbolismo de las visiones es de difícil interpretación. Muestra un desarrollo de la angelología desconocido antes. Se inserta en la línea de Ezequiel y de la literatura sacerdotal. Se estima al segundo Zacarías como un escritor de la literatura apocalíptica.

De las ocho visiones de la primera parte, desde la perspectiva mesiánica, la más interesante es la de *las vestiduras sacerdotales*. En un momento de la visión se anuncia un mensaje a *Josué*, sumo sacerdote, y a sus sacerdotes:

> [8b]*Yo he de traer a mi siervo "Germen".* [9]*Miren la piedra que presento a Josué: es una y lleva siete ojos. Tiene una inscripción: "en un día removeré la culpa de esta tierra", oráculo del Señor de los ejércitos.* [10]*Aquel día se invitarán unos a otros bajo la parra y la higuera, oráculo del Señor de los ejércitos* (*Zach* 3,8-10).

Reaparece el término técnico de «Germen» (brote, retoño, pimpollo) de *Is* 11 y *Ier* 23. La piedra de los siete ojos es símbolo de la Providencia divina: es la señal para indicar la reconstrucción del nuevo Templo. La vid y el higo simbolizan la paz y el bienestar. Es claro el horizonte mesiánico, cuyo protagonista es un *Mesías-Germen* sacerdotal[9].

El mensaje central de la primera parte de Zacarías es el vaticinio de la era mesiánica. Es escatológica, ha comenzado ya, según lo anuncian los signos de los tiempos (*Zach* 2,14; 8,3): reconstrucción del Templo; restablecimiento del sacerdocio; derrota de los enemigos con la autoridad mesiánica (*Zach* 3-4). En fin, Yahwéh habitará en medio de su pueblo y atraerá a los demás (caps. 1-2). Cesará el mal (caps. 5-6) y la Comunidad Santa gozará de los bienes mesiánicos (*Zach* 7-8).

8. Los comentaristas hablan con frecuencia del *Deutero-Zacarías*, en paralelismo con la denominación semejante para la segunda parte de Isaías.

9. En Qumrán, junto al «Mesías de David», aparece el «Mesías de Aarón», sacerdote. La visión siguiente (*Zac* 4,1-5) presenta dos olivos junto a la *Menorah* o candelabro de siete brazos del Templo. Algunos consideran que es aquí donde comienza la disociación del Mesías en dos: un Mesías «sacerdote» y otro «davídico», según se recoge en los escritos de Qumrán (cfr. también *Zach* 6,9-15).

4. El mensaje profético del Tercer Isaías (*Is* 55-66)

La tradición ha situado en la línea de Isaías una colección de poemas diversos, compuestos tal vez alrededor del año 515. Se piensa que se deben a un mismo autor, a quien se llama corrientemente el *Tercer Isaías* o *Trito-Isaías,* cuya obra se contiene en *Is* 56-66[10]. Se admite en general que los capítulos 60-62 constituyen el cuerpo central de su mensaje[11]. No hay con claridad una doctrina homogénea; probablemente los oráculos fueron redactados en varios momentos. Sin embargo, subyacen en ellos dos ideas principales:

En primer lugar, *la Nueva Jerusalén y el futuro glorioso:* Los destinatarios son palestinenses descorazonados. El profeta les presenta una Jerusalén gloriosa, a donde acudirán de todas las naciones, porque es «la ciudad del Señor, la Sión del Santo del Señor» (*Is* 60,14)[12]. A la Ciudad Santa y a sus partes se les da calificativos espirituales (*Is* 60,18; 62,4.12; 65,18). Es a los que sufren a quienes se dirige el mensaje de salvación (*Is* 61,1-3)[13]. La «nueva Jerusalén» significa un orden nuevo[14].

En segundo lugar, *la interiorización de la doctrina:* Alegría esperanzada por un futuro mejor, no basado en instituciones externas, como la Monarquía, los ejércitos, el poder político. También el culto a Dios y las prácticas legales se purificarán de formalismo externo (*Is* 58,1-12). Se instaurará la justicia (*Is* 61,8-11) y la salvación sin necesidad de intermediarios (*Is* 62,2-12). La edificación material del Templo tiene una importancia relativa, pues el verdadero trono de Dios son los cielos (*Is* 66,1-2). Dios se mostrará de manera que todos reconozcan que «el Señor es su Padre» (*Is* 63,7-16).

5. Malaquías, ¿profeta anónimo?

Durante el reinado de Jerjes, el imperio persa pasó momentos difíciles, que motivaron impuestos agobiantes en Judea (*Mal* 3,8-10). Era evidente el contras-

10. Fue B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (3 ed.), Göttingen 1914, pp. XX y 389-390, quien atribuyó esta parte del libro de Isaías a un discípulo del profeta, lejano en el tiempo, al que denominó Tritoisaías. Habría ejercido su actividad a mediados del siglo V. El argumento para esta atribución se basa en que muchos temas de la tercera parte del libro de Isaías reflejarían una situación postexílica.

11. Retorno a la casa de Yahwéh y gloria de la nueva Jerusalén (*Is* 60-62; 65-66). Invitación a las naciones a dirigirse a Yahwéh (*Is* 56,3-8; 60,1-13; 66,18-23). Israel sigue siendo el pueblo amado y sacerdotal (*Is* 61,6; 66,20).

12. «Santo del Señor» es título divino que subraya la trascendencia divina: Dios es el Altísimo, el Excelso (*Is* 57,15; 63,15; 64,3; 66,1). Pero mostrará especial cuidado por los «pobres del Señor» los *'anawim* (*Is* 57,15; 61,1-3; 66,2; 56,1; 59,1.11.16).

13. El oráculo se sitúa en la corriente de los «Cantos del Siervo». Jesucristo se aplica este texto (*Lc* 4,18.19), sin atribuirse un poder temporal, sino una misión más trascendente.

14. Los poemas de *Is* 65,17-25 y 66,7-14 anuncian a una nueva etapa sin violencias.

te entre las esperanzas despertadas por Ezequiel y el Segundo Isaías y la situación deprimente en que vivía Judá en esos años. Se producen abusos sociales (*Mal* 3,5; *Neh* 5,1-5), violaciones de la Torah (*Mal* 2,10-16; *Esd* 9,2.12; 10,10-11), deficiencias de los sacerdotes (*Mal* 1,7; 2,9) y tibieza religiosa. Esas son las miserias que *Malaquías* (*Mensajero de Yahwéh*) denuncia e intenta remediar. Es necesario dar una respuesta de fe traducida en vida. Para Malaquías —como para Ezequiel y la tradición sacerdotal en general—, la vida religiosa tiene como centro el culto del Templo (*Mal* 3,7). Hoy la mayoría de los exegetas piensa que el libro de Malaquías es anónimo[15].

El mensaje es una respuesta práctica a lo que está sucediendo, traspasada de gran riqueza teológica[16]. Tres notas aporta Malaquías a la doctrina mesiánica: En primer lugar, el valor del sacrificio y del culto[17]:

> *De levante a poniente es grande mi fama entre las naciones, y en todo lugar me ofrecen sacrificios y ofrendas puras; porque mi fama es grande —dice el Señor de los ejércitos—* (*Mal* 1,11)

Es la «oblación pura», sacrificio perfecto de la era mesiánica, que tendrá su cumplimiento perfecto en el culto eucarístico cristiano.

En segundo lugar, el pasaje en que habla del *mensajero del Señor* (*Mal* 3,1-5), «el ángel de la Alianza» que viene a purificar a «los hijos de Leví». En la mención del mensajero misterioso que precederá la venida del Señor (*Mal* 3,1), la tradición cristiana ha reconocido a san Juan Bautista (*Mt* 11,10-14).

Y en tercer lugar, *el anuncio del regreso de Elías* como precursor de la era mesiánica. En los Evangelios (*Mal* 3,23-24; cfr. *Mt* 11,14; 17,10-13 y *Mc* 9,11), la figura de Elías se aplica al Bautista, precursor de Cristo, el Mesías.

15. Los argumentos son varios: 1) La palabra *mal'akî* del encabezamiento del libro, que nuestras biblias transcriben por «Malaquías» no parece original sino tomado de *Mal* 3,1, donde es un nombre común con sufijo que significa «mi mensajero». 2) La versión griega de los LXX, el Targúm de Jonatán y el Talmud lo toman como nombre común. 3) Es probable que el editor de los profetas menores, para redondear el número Doce, considerara Malaquías como profecía independiente en la forma actual. La fecha de composición suele fijarse hacia la mitad del siglo V, entre los años 470-450, poco antes de la reforma de Esdras y Nehemías

16. Amor paternal de Dios hacia su pueblo (*Mal* 1,2.6; 2,10; 3,17); fundamentación en la Alianza (*Mal* 3,7.22); santidad del sacerdocio (*Mal* 2,6.7); fidelidad conyugal (*Mal* 2,10-16). Cfr. *CIgC*, n. 1611. Da una doctrina sobre la retribución ya próxima al NT: tendrá su cumplimiento perfecto en la era escatológica. Dios, que es justo, juzga individualmente a justos y pecadores; no es suficiente la pertenencia al pueblo de Dios, es necesario esforzarse por alcanzar la justicia.

17. Cfr. también *Mal* 1,10-14. Con espíritu abierto, Malaquías ve la sinceridad de muchos cultos difundidos en el imperio persa y quizá los considera ya como dirigidos al único Señor de los cielos y de la tierra. Por esto, *Mal* 1,11 ha sido aplicado alegóricamente por el Concilio de Trento a la Eucaristía celebrada en todo lugar de la tierra.

6. El profeta Joel y la «efusión del Espíritu»

Joel (*Yahwéh es Dios*), es un profeta sin datos biográficos; vagamente se le puede situar en la época persa: parece que el libro fue escrito a finales del siglo V o comienzos del IV[18]. Los oráculos de Malaquías debieron de producir su efecto, pero había que introducir aún reformas. La iniciativa procede de los repatriados, de la «Gola» babilónica[19]. El año 458, *Esdras*, un sacerdote-escriba, de gran fe, salía de Babilonia con un decreto de Artajerjes por el que se le instituía inspector para los asuntos cultuales y jurídicos[20]. Los matrimonios entre israelitas y mujeres extranjeras eran causa de desorden. Se instituye una comisión para revisar la legalidad de los matrimonios (*Esd* 9-10). Se decidió también la reconstrucción de las murallas de la Ciudad Santa, aunque una orden del rey interrumpió los trabajos (*Esd* 4,7-23). A *Nehemías*, oficial de la corte persa, a finales del 446, Artajerjes I le permitió abandonar Babilonia, para poner los remedios pertinentes (*Neh* 1-2). Nehemías emprende la tarea (*Neh* 3-6).

En el otoño del 445, *la Torah* es leída públicamente por Esdras como preludio de la «renovación de la Alianza» (*Neh* 8-10)[21]. Son momentos relevantes de la historia de Israel[22]. La nueva comunidad era ante todo religiosa; el sacerdocio ocupa un puesto principal (*Neh* 11-12). En el año 433, Nehemías regresaba a Babilonia (*Neh* 13,6), pero vuelve el 425 y aplica medidas severas (*Neh* 13,7-31).

En Jerusalén comienza un periodo de gran fecundidad literaria, el «siglo de oro del judaísmo». Los dedicados al *Santuario* componen cánticos, himnos y oraciones, entre ellas gran parte del *Salterio* actual.

La predicación de *Joel* comienza por explicar el papel de la pedagogía divina en el castigo de los pecados (*Ioel* 2,18-19). El Señor responde con la promesa de terminar con las calamidades[23]. En la segunda parte, el profeta se eleva al pla-

18. Las razones son: supone que la monarquía ha desaparecido (*Ioel* 3,2-3); el Templo y las murallas están reconstruidas (*Ioel* 1,13-14; 2,9.15-17); sacerdocio y culto funcionan (*Ioel* 1,13-14; 2,12-17); reutiliza escritos proféticos anteriores. Para otro autores, el juicio de las naciones, el culto postexílico y la aparición de los griegos en el horizonte hacen pensar en los comienzos o mitad del siglo IV.

19. Cfr. Auzou, G., *La tradición bíblica*, Fax, Madrid 1969, pp. 264ss.

20. El gobierno persa concedió a Esdras considerable dinero, además del de las colectas de la comunidad judía de Babilonia, para que Esdras lo invirtiese en el culto de Jerusalén. Esdras disponía de amplios poderes para la ejecución del plan de reformas (*Esd* 7-8).

21. Cfr. Casciaro, J.M.,-Monforte, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 595-596.

22. El judaísmo recibía aquí su impronta propia, su consagración y su espíritu. De hecho, esto no cayó en el olvido, porque siempre han considerado a Esdras como su segundo fundador, después de Moisés.

23. En esta primera parte del libro el *Día de Yahwéh* (*Ioel* 1,15; 2,1-2.11) es todavía un castigo por las faltas de la comunidad. Cfr. Nelis, J.T.-Lacoque, A., voz *Día de Yahwéh*, en Abadía de Maredsous (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cit., pp. 430-433.

no *escatológico.* La promesa de *la efusión del Espíritu* sobre todo el pueblo es el contenido del cap. 3 de Ioel[24]. Es descrito con trazos apocalípticos, que comprenden trastornos cósmicos y escenas de juicio y de luz, cuadros infernales y horizontes paradisíacos[25].

El mensaje central del libro es el «Día de Yahwéh», terrible para Judá en el plano histórico, pero que será un contrasigno indicador del «nuevo Día de Yahwéh», que abrirá una era de felicidad. Las bendiciones materiales —de la primera parte— se trocarán en bendiciones espirituales —en la segunda—. Con esta visión y la del juicio de las naciones se puede decir que comienza el género apocalíptico. La comunidad de la nueva era vivirá teniendo como centro la casa de Dios: sus miembros recibirán la efusión del Espíritu. Joel es el profeta de Pentecostés, poque lo anunciado por él se cumplió en plenitud el día que el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles (*Act* 2,16-21).

7. El mensaje profético del Segundo Zacarías (*Zach* 9-14)

En sintonía con Joel está la segunda parte del libro de Zacarías o *Deutero-Zacarías.* Estos capítulos presentan una síntesis de los varios aspectos en que se expresó la esperanza mesiánica del AT. Parecen constituir una pequeña antología de diversa procedencia, con una característica dominante: el carácter espiritual y apocalíptico. El pasaje más notable es el citado explícitamente por *Mt* 21,5 a propósito de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén[26]:

> [9]*Alégrate, ciudad de Sión; aclama, Jerusalén; mira a tu rey que está llegando: justo, victorioso, humilde, cabalgando sobre un asno, cría de borrica.* [10]*Destruirá los carros de Efraím y los caballos de Jerusalén; destruirá los arcos de guerra y proclamará la paz a las naciones; dominará de mar a mar, del Gran río al confín de la tierra* (*Zach* 9,9-10).

Ese «rey» será «justo» por ser fiel a la Alianza con Dios; será «salvado» por Dios, según el original hebreo, es decir, «victorioso», no por medio de la violencia y de la guerra. Será un rey «pobre» *'anî* en hebreo, humilde. El asno era la montura de los reyes en tiempo de paz (*2 Reg* 1,33.38.44). «Paz» (*shalôm*), será su palabra, que resonará en toda la tierra.

Los últimos oráculos reflejan la tensa expectación mesiánica que traspasa al judaísmo en las proximidades de la era cristiana. A veces es el *mesianismo real,* en

24. *Derramaré mi espíritu sobre todos: sus hijos y sus hijas profetizarán, sus ancianos soñarán sueños, sus jóvenes verán visiones. También sobre siervos y siervas derramaré mi espíritu en aquel día* (*Ioel* 3,1-2).

25. Cfr. *CIgC,* n. 1287. La batalla escatológica (*Ioel* 4,1-17) dará lugar a la restauración de Jerusalén (*Ioel* 4,18-21). Ésta verá cómo el tumulto hostil de las «naciones» se congrega al pie de sus murallas; pero Yahwéh salvará a Jerusalén, la purificará de los extranjeros, le devolverá la felicidad y morará en ella.

26. Cfr. *CIgC,* n. 559.

la perspectiva de un restablecimiento de la dinastía davídica (*Zach* 12,1-13,6). *Zach* 9,9-10 contempla al Mesías como una figura real, pero humilde y sencillo, desprovisto de las galas mundanas. Otras parece referirse al *mesianismo sufriente,* como la figura misteriosa del *Traspasado* en *Zach* 12,10, cuya muerte, a causa de la oposición de los pecadores, se trueca en germen de salvación:

> *Y derramaré sobre la casa de David y sobre los moradores de Jerusalén un espíritu de gracia y de oración, y alzarán sus ojos a mí. Y aquél a quien traspasaron le llorarán como se llora al unigénito, y se lamentarán por él como se lamenta por el primogénito* (*Zach* 12,10)[27].

En otras perícopas se hace intervenir directamente a Yahwéh en una especie de *mesianismo sin Mesías.* Incluso, al hablar de la autoridad mesiánica de los últimos tiempos, a veces se la describe con carácter bélico (*Zach* 10,3-11,3), pero otras como una teocracia cultual (¿quizá origen de un *mesianismo sacerdotal,* como en Qumrân?). En cualquier caso queda clara una cuestión: en los textos del AT, considerados separadamente, no encontramos una síntesis armoniosa de la figura del futuro Mesías. Tendremos que llegar a la persona y a la obra de Jesucristo, en quien se integran y se armonizan todas las diversas perspectivas mesiánicas, superadas de sus reduccionismos terrenales y nacionalistas. Jesús da a todas las perspectivas mesiánicas del AT un cumplimiento por superación. Estas circunstancias explican la abundancia de citaciones explícitas y de alusiones veladas que el NT hace de estos pasajes de Zacarías (*Mt* 21,4-5; 26,31; 27,9; *Mc* 14,27; *Ioh* 19,37).

27. Esta figura está muy próxima a la del Siervo de Yahwéh de *Is* 53.

7
LITERATURA MIDRÁSICA Y APOCALÍPTICA
El «mesianismo trascendente» de Daniel

1. El profeta Jonás y la literatura «midrásica»

En el *canon* del AT entró el extraño libro del profeta *Jonás* (*paloma),* escrito probablemente en el siglo V a.C.[1]. El libro fue incluido entre los profetas, aunque no contiene relatos de discursos sino de episodios[2]. Literariamente es una «novela ejemplar», sorprendente y animada, en la que se mezclan visión sobrenatural y sentido del humor. Su mensaje es de un universalismo inesperado: la conversión de Nínive. ¡La capital del imperio asirio, el gran opresor de Israel durante varios siglos! Yhwh busca la conversión de quienes menos se lo podían imaginar los hebreos. La enseñanza es clara: Dios ama a todos los hombres, sin distinción de raza o religión, y todos los hombres deben amarse entre sí. El protagonista Jonás encarna la mentalidad del israelita, que tropieza una y otra vez contra los planes de Dios, hasta que se rinde a ellos[3]. Tal contraste entre universalismo y particularismo queda realzado si tenemos en cuenta el tiempo probable de redacción del libro: época de la reforma de Esdras y Nehemías, en que la comunidad judía en torno a Jerusalén tiende a encerrarse en sí misma.

El libro de Jonás se inscribe en la corriente de la tercera parte de Isaías: preparación de la venida del «Israel de Dios» (*Rom* 9,6-8.29-30). Es un mensaje profético vehiculado en el género literario «midráshico», quizá en los momentos del nacimiento de ese nuevo género. Su nombre procede del verbo hebreo *darash,* «buscar», «aprender». Midrash significa «búsqueda», investigación de la verdad, tanto de la Escritura Sagrada como de la historia, de la vida. El libro de Jonás echa mano del nombre de un profeta de la época de Jeroboam II (*2 Reg* 14,25).

1. A esa fecha se inclinan hoy los investigadores por los arameísmos que se detectan (*Ion* 1,5.6.7; 3,7; 4,11) y otras razones.

2. Sólo hay alusión al llamamiento genérico a la penitencia y a la conversión. A Jonás (cfr. *2 Reg* 14,25) encomienda Dios la conversión de Nínive, la ciudad «más pagana» de aquellos tiempos.

3. Cfr. *Ion* 1,9; 4,2-6; 14,9; etc.

Jonás, como la historia de Rut, o los libros de Job, Judit, Tobías y Ester, son llamados literatura *midráshica*. Consiste ésta en relatos, de trama vagamente histórica, donde lo importante es la doctrina religiosa, la reflexión sobre la enseñanza que encierra la historia y las tradiciones del pasado.

La figura de Jonás, que pasó tres días en el interior de la ballena, es evocada por Jesucristo como signo de su propia sepultura, de la que al tercer día habría de resucitar (*Mt* 12,38-42; 16,1-4; *Lc* 11,21-32).

2. Los profetas apocalípticos

La *literatura apocalíptica* abarca corrientes de pensamiento que van aproximadamente desde el siglo V a.C. hasta el II d.C.[4]. Se refleja especialmente en los apócrifos veterotestamentarios[5]. Pero el adjetivo ha sido tomado del Apocalipsis de san Juan; etimológicamente significa revelación. Suelen abordar temas desconocidos, como el anuncio de los últimos tiempos o «escatología», entendida en sentido religioso. Con frecuencia usan de la pseudonimia (atribución de un escrito a personajes importantes del AT) y de símbolos numéricos y de animales. Su mensaje es de esperanza, proyectado en una futura intervención salvadora de Dios, mezclada por lo general con catástrofes cósmicas, intervención frecuente de los ángeles, etc. La apocalíptica arranca de algunos textos proféticos (como *Ez* 38-39; Is 34-35; *Ag; Zach; Is* 24-27 y *Joel*). Algunos antiguos profetas habían hablado del *Día de Yhwh* como de un juicio de castigo, con alusión a catástrofes de dimensiones casi universales. El libro de Sofonías es una buena muestra. Con tales visiones, los profetas buscaban la conversión de sus oyentes o lectores. Muchos de los escritores apocalípticos apócrifos que les suceden pierden el mensaje moral de conversión, para subrayar la esperanza en una acción sobrenatural divina, casi desconectada de la conversión moral interior[6].

En los escritos apocalípticos se encuentran relatos donde personajes de la Historia sagrada y seres celestiales actúan o hablan con referencias, más o menos veladas, a la historia contemporánea de los lectores a quienes se dirigen. Al mismo tiempo anuncian trastornos que traerán la liberación y victoria de Israel. Los personajes a quienes se atribuyen son *videntes*, cuyas revelaciones son presentadas como «visiones». Éstas son orquestadas con imágenes que llegan a convertirse casi en convencionales. Entre los símbolos frecuentes están astros, fenómenos meteorológicos, perturbaciones cósmicas, números, animales extraños, colores,

4. Cfr. Díez Macho, A., *Los Apócrifos del AT*, vol. 1, Madrid 1983, pp. 45-48 y 53-58, con bibliografía selecta.

5. Entre ellos pueden mencionarse: I y II de Henoc, Oráculos Sibilinos, Tratado de Sem, Apócrifo de Ezequiel, Apocalipsis de Sofonías, de Esdras, de Sedrac, de Abrahán, de Adán, de Elías, II Baruc (siríaco), III Baruc (griego), IV Esdras, etc. Cfr. Díez Macho, A., *Los apócrifos del AT*, cit., vol. 1, p. 44.

6. Cfr. Auzou, G., *La tradición bíblica*, Fax, Madrid 1969, p. 321.

partes del cuerpo humano, armas y vestidos, etc. Estos símbolos son expresados en lenguaje oscuro, enigmático, como para unos iniciados que poseen la clave interpretativa, mientras los extraños no los entienden. Los escritos apocalípticos pululan especialmente en tiempos de crisis y persecución[7].

Tema básico de la apocalíptica es la lucha de los poderes del mal contra Dios, con las pruebas que han de sufrir los justos. La lucha escatológica finaliza con la victoria completa de Dios. Así acaba también el *eón* presente y comenzará el *eón* futuro o Reino de Dios. El fin del eón o mundo presente va unido a una catástrofe final. En el cuadro escatológico se presenta también el juicio final, para dar su opuesto destino a justos e impíos. Los justos vivirán eternamente.

3. El profeta Daniel y su libro

Desde el siglo VI al II a.C. hay un largo recorrido histórico. También la reflexión sobre la historia, propia de esta época, lleva la esperanza mesiánica a un proceso de idealización, trasladándola al futuro: el mesianismo se hace escatológico. El libro profético representativo de tal proceso es el de *Daniel*[8]. Con este escrito hace su aparición un mesianismo, al que podemos llamar «trascendente», representado por la misteriosa figura del «Hijo del Hombre». El libro lleva el nombre del protagonista, no del autor, que aparece viviendo durante los últimos reyes del imperio neobabilónico y de los primeros reyes persas; es decir, durante buena parte del siglo VI[9]. No obstante esas menciones, el libro está lleno de enigmas históricos: Se discute sobre su género literario, fecha de composición, lengua y autor, incluso sobre la existencia misma del personaje Daniel[10]. Según la opinión común, las visiones del libro reflejan la historia desde Nabucodonosor

7. Tales circunstancias se dieron cuando Antíoco Epífanes (168-164 a.C.), la invasión de Pompeyo (63 a.C.) o la primera guerra judaica (66-70 d.C.).

8. De la raíz *dn,* más el nombre divino de *EL,* significa «Dios me juzga» o «mi juez es Dios». Daniel es un nombre frecuente en la Biblia: así se llamaba un hijo de David (*1 Chr* 3,1); figura en la lista de los repatriados en tiempos de Esdras y Nehemías (*Esd* 8,2; *Neh* 10,7). Ezequiel (14,14-20; 28,3) menciona a *Dan'el* o Daniel entre los sabios, junto a Noé y Job. Algunos autores relacionan a Daniel con un antiguo héroe del siglo XIV a.C., defensor de los derechos de las viudas y huérfanos, mencionado en un relato ugarítico: cfr. PRITCHARD, J.B., (ed.) *The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (ANET), Princenton University Press, 1958, pp. 140-155). Pero con ninguno de ellos puede identificarse el Daniel del libro que lleva su nombre. *1 Mach* 2,59-60, hacia el año 100 a.C., conocía el libro de Daniel o, al menos, el relato de *Dan* 6,17-25. En Qumrán se han encontrado fragmentos de una oración con muchas semejanzas con el libro de Daniel: cfr. DELCOR, M., *Le livre de Daniel,* Paris 1971, pp. 120-124.

9. Cuatro relatos se desarrollan durante el reinado de Nabucodonosor (*Dan* 1,1ss; 2,1ss; 3,1ss y 4,1ss); tres durante el de Baltasar (*Dan* 5,1; 5,11; 7,1; 8,1); finalmente, en dos se menciona a Darío «el Medo» (*Dan* 6,1; 9,1) y en otros dos a Ciro (*Dan* 10,1; 14,1). Cfr. CROATTO, J.S., *Historia de la Salvación,* cit., pp. 249-254.

10. Cfr. GARCÍA DE LA FUENTE, O., voz *Daniel,* en *Gran Enciclopedia Rial,* vol. 7 (1979) p. 149.

(años 605-562) hasta Antíoco IV Epífanes (175-164): es necesario tener en cuenta que Daniel no es un libro de historia, sino de enseñanza religiosa.

4. La literatura «midrásica y apocalíptica» en el libro de Daniel

En el *libro de Daniel* encontramos los géneros midrásico y apocalíptico. La primera parte (*Dan* 1-6) es midrásica, no histórica. El autor no intenta relatar acontecimientos, sino, por medio del género narrativo, ilustrar una tesis teológica: el dominio de Dios sobre la historia humana y el mérito de la fidelidad de los hombres. Hoy se estima que el género concreto es el *midrásh haggadico* o *haggadáh*; esto es, el género judaico que, con alguna base histórica, tiene como finalidad consolar y adoctrinar a lectores en tiempo de crisis. La *haggadáh* parte de alguna circunstancia histórica, pero sin preocupación por la objetividad de los hechos, porque no es ése su objetivo. En este aspecto se parece, a la vez, a la novela histórica y a la novela ejemplar.

En la segunda parte (*Dan* 7-12) predomina la apocalíptica. Menudean visiones imprecisas del futuro, con intervencines de ángeles; y se anuncia el triunfo final de Dios y de los justos. Por ello, el libro de Daniel es hoy considerado el primero y más representativo de la literatura apocalíptica. En efecto, influyó decisivamente en los apócrifos apocalípticos, que llevaron a la exageración el género. También en el NT se encuentran evocaciones de Daniel respecto de varios temas: la figura del Hijo del Hombre, la resurrección de los muertos, la retribución en el más allá (*Mt* 25,46; *Ioh* 5,29; *Act* 24,15); la «abominación de la desolación» (*Dan* 9,27; 11,31; 12,11, cfr. *Mt* 24,15; *Mc* 13,14, etc.); etc.

5. Mensaje de salvación en Daniel

El tema central de Daniel es que Dios es el Señor de la historia. Esta tesis se vertebra en dos perspectivas: Dios salva gratuitamente; Dios incide en la historia mediante su Reino o Reinado. Para ser breves, dejamos sin desarrollar la primera y hacemos una exposición sucinta del Reino de Dios, pues es el fundamento en que se enmarca la profecía mesiánica por excelencia de Daniel: la figura del «Hijo del Hombre».

El Reino de Dios. El Reinado de Dios se manifiesta en la historia en cuanto que rige los destinos de los reinos humanos (*Dan* 2,21); Nabucodonosor, cuyo poder es transitorio (*Dan* 3,4.7; 5,18), debe reconocer el dominio superior del Dios Altísimo (*Dan* 4,14.22.29). Baltasar es rechazado por no haber dado gloria a Dios (*Dan* 5,23). Pero Daniel se refiere sobre todo a los tiempos finales, escatológicos. Las visiones de la estatua de diversos metales, pero con pies de barro (*Dan* 2), y la de la sucesión de imperios simbolizados en las bestias (*Dan* 7) significan el carácter efímero de los poderes humanos. En contraste, están las que

anuncian la llegada de «un reino universal y eterno» (*Dan* 8-12). Este reino de Dios llega misteriosamente, sin aparato externo, pero con fuerza incontenible, como la piedra desprendida de la montaña. Llegará a ser universal, como esa piedra se convierte en una montaña que abarca toda la tierra.

6. La figura del «Hijo del Hombre» (*Dan* 7,9-14)

El estudio de la figura del «Hijo del Hombre» de Daniel ha suscitado tres cuestiones: su carácter trascendente; su simbolismo: ¿individual o colectivo?; su sentido mesiánico:

i) *El capítulo 7 del libro de Daniel*[11]. El mensaje profético se transmite en forma de sueños y visiones, y desarrolla un tema anticipado en el sueño de Nabucodonosor[12]. Anuncia el triunfo de Dios sobre los poderes antagónicos y el establecimiento de un reino espiritual en la tierra y su culminación en el cielo. El profeta tiene la visión de las cuatro bestias (*Dan* 7,1-7), una sucesión de imperios y, al final, la visión del «Anciano de días» (7,8-12), la visión del «Hijo del Hombre» (7,13-14) con el futuro y eterno reino de Dios. Las visiones se refieren a la época babilónica (comienzos del siglo VI a.C.), con alusiones que cuadran mejor con la época de persecución de los reyes Seléucidas de Siria (principios del siglo II a.C.). Las evocaciones históricas van intercaladas con visiones de una época escatológica, descrita con lenguaje típicamente apocalíptico. Por eso, ambos planos se solapan obstaculizando la interpretación[13].

ii) *La visión de las cuatro bestias*[14]: *Primera bestia*: el león con sus alas recuerda las estatuas de los *querubes alados*, frecuentes en los templos y palacios babilónicos; es el símbolo apropiado para significar el imperio de Nabucodonosor. El león y el águila, los animales más fuertes en tierra y aire, simbolizan los reinos terrestres más poderosos[15].

iii) *Segunda bestia*: El oso, de poder inferior al león, según muchos intérpretes simboliza el reino medo-persa. Su voracidad significa la amplitud de sus con-

11. Este capítulo 7 es el centro de la estructura interna de todo el libro. Evoca, en el lenguaje de las antiguas cosmogonías, la tensión entre el tiempo final y el inicial. Cfr. COPPENS, J., *Le chapitre 7 de Daniel*, en "Ephemerides Theologiae Lovaniensis" 39 (1963), pp. 88-94. RHODES, A.R., *The Kingdoms of Men and the Kingdom of God: A Study of Daniel 7,1-14*, en "Interpretation" 15 (1961), pp. 411-430.

12. Cfr. ORCHARD y otros (Dirs.), *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, Ed. Herder, Barcelona, vol. 2, 1956, p. 640.

13. Cfr. LENGLET, A., *La structure littéraire de Dan 2-7*, en "Biblica" 53 (1972), pp. 169-190.

14. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, cit., vol. 4, pp. 660-663.

15. Cfr. OBERSTEINER, J., voz *Hijo del Hombre*, en BAUER, J.B., (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1967, cols. 449-453.

quistas. *Tercera bestia:* Semejante a un leopardo; tal vez quiera significar el imperio de Alejandro Magno y sus rápidas conquistas[16]. *Cuarta bestia:* Mucho más espantosa y como obsesión del profeta. Generalmente se ve en ella el reino Seléucida, opresor del «pueblo de los santos». Los diez cuernos parecen ser los diez predecesores de Antíoco IV Epífanes, que es el cuerno pequeño «que profería grandes cosas», es decir, que habla con arrogancia. Las persecuciones de Antíoco IV se narran en el primer libro de los Macabeos y culminaron en «la abominación de la desolación» a que se alude en *Dan* 9.

iv) *El «Anciano de Días» y su trono.* Como un segundo acto del drama, viene la visión «el Anciano de días» y el juicio (*Dan* 7,9-10). Se abre el cielo. Un trono presidido por un anciano, escoltado por multitud de seres que le glorifican y envuelto en llamas de fuego, simboliza la santidad de Dios, que todo lo purifica con su contacto[17].

v) *Juicio de las bestias.* (*Dan* 7,11-12). Comienza con la peor de ellas. La cuarta bestia es muerta y destruida; para las otras la sentencia es menos rigurosa. Con la desaparición de los cuatro reinos, se cierra el ciclo de alusiones históricas que se oponen al «reino de los santos», que va a aparecer súbitamente, como aquella pequeña piedra que cayó sobre la estatua de de los pies de barro y se convirtió en un monte elevado[18].

7. La visión del Hijo de hombre

Al final, Daniel tiene la visión del «Hijo de hombre» (*Dan* 7,13-14)[19]:

> [13]*Proseguí mirando en las visiones nocturnas, y he aquí que en las nubes del cielo venía como un hijo de hombre, y llegó hasta el anciano y fue llevado ante él.* [14]*Y se le concedió señorío, gloria e imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron; su señorío es un señorío eterno que no pasará, y su imperio no será destruido jamás.*

16. Las cuatro cabezas parecen simbolizar los cuatro sucesores de Alejandro, que se repartieron el imperio. Cfr. DELORME, J., voz *Hijo del Hombre,* en LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica,* cit., pp. 387-390.

17. Recuerda a *Ez* 1: el anciano de cabellos blancos no es otro que el Eterno que va a juzgar a los reinos de las naciones, simbolizados en las cuatro bestias: Cfr. ORCHARD, B., *Verbum Dei,* cit., vol. 2, p. 642.

18. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza,* cit., vol. 2, pp. 168-174. Cfr. también GELIN, A., *El Alma de Israel en la Biblia,* Ed. Casal i Vall, Andorra 1959, pp. 91-93.

19. El sintagma «hijo de hombre» aparece en el AT (cfr. *Num* 23,19; *Ps* 80,17; *Is* 51,12), especialmente en Ezequiel; es rara en arameo. De suyo significa simplemente un hombre. Pero en el texto de Daniel este hombre es investido del poder real, no como mero sucesor en el trono de los reyes gentiles precedentes, sino como soberano universal, con poder eterno.

Viene ahora «en las nubes del cielo», en contraposición al *mar Grande* de donde salen las bestias. Este ser misterioso tiene figura humana no viene de abajo, sino de lo alto. El nuevo rey/reino, que suplanta a los anteriores, ya no es una bestia sino «un hombre», recibe el señorío y la gloria y el imperio para siempre.

Caminar sobre las nubes es atributo divino. Con ello se expresa que es un ser superior al puro hombre, pues las nubes aparecen casi siempre en la Biblia en contexto de teofanía.

¿Qué significa el sintagma *Hijo del hombre*? Es un símbolo de una realidad humana, como las cuatro bestias y en contraposición a ellas. Al mismo tiempo, al venir de los cielos, quiere indicar que tiene algo de ser divino. Pero no era de esperar que un autor del AT exprese explícitamente el carácter divino del Mesías; el AT enfatiza el monoteísmo. No es un ángel, ni un ser intermedio entre Dios y el hombre. Es «un hombre» que recibe de Dios —«El Anciano de los días»— una investidura peculiar, un imperio eterno que no será destruido jamás. Si llamamos «trascendente» a la figura del «Hijo del hombre», no lo decimos todo, pero nos ponemos en camino.

Muchas son las hipótesis propuestas para explicar el origen del sintagma, unas basadas en textos extrabíblicos y otras en bíblicos: mitos babilónicos[20], *mitos iraníes*[21]; textos proféticos mesiánicos[22], y *sapienciales*[23], o la *escatología del Ps 2*[24], o de *Ezequiel*[25]. Los libros apocalípticos apócrifos enfatizan el carácter trascendente del «hijo del hombre»[26]. En el NT se aclara bastante su significado: Jesús lo emplea con frecuencia para referirse a sí mismo[27].

20. El océano primordial, «Tiamat», originó los monstruos marinos; pero fueron suplantados por el dios Marduk, presentado con forma humana; al final de los tiempos ocurrirá lo mismo: contra los monstruos surgirá una figura de origen divino que volverá a poner todo en orden. Cfr. CASCIARO-MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre...*, cit., p. 340.

21. Según uno de éstos, el hombre primordial es el cosmos, concebido en forma humana. A lo largo de la historia todo se va degenerando, y al final aquel hombre primero llegará de nuevo a establecer el orden perturbado. Es la teoría del devenir cíclico o del retorno continuo. No hay datos de que los israelitas conocieran este mito.

22. En *Is* 9,5 y *Mich* 5,2 se espera un salvador de carácter sobrenatural, quizá con atributos divinos. Habría aquí continuidad conceptual, no verbal.

23. En *Prv* 8 la Sabiduría dice poseer la investidura real. *Sir* 1,1-10 y *Prv* 3,9-4,4 hablan de la preexistencia junto a Dios de la Sabiduría. Cfr. FEUILLET, A., *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, en "Revue Biblique" (1953), pp. 170-202; 321-346.

24. *Dan* 7 se reflejaría una fiesta de entronización de Yhwh; se describiría en visión escatológica lo mismo que el *Ps* 2 en marco histórico-litúrgico. Cfr. BENTZEN, A., *King and Messiah*, Londres 1955.

25. Ezequiel usa este sintagma para referirse al profeta (*Ez* 1,26); pero en Daniel no indica al protagonista. Cfr. EICHROODT, W., *Teología del Antiguo Testamento*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, vol. I, p. 60.

26. Libro de *Henoc*, caps. 37-71 (Parábolas) y *IV Esdras*, caps. 13ss.

27. Cfr. DÍEZ MACHO, A., *La cristología del Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera*, en "Scripta Theologica" 14 (1982), pp. 189-202.

8. El «Hijo del Hombre», ¿valor individual o colectivo?

Los conceptos de rey y reino se presentan en *Dan* 7 entremezclados. El texto anuncia globalmente la comunidad mesiánica, «los santos del Altísimo», «el pueblo de los santos del Altísimo»[28]. Pero la comunidad no es concebible sin su Cabeza, y del mismo modo un reino supone un rey. Puesto que las bestias de la visión simbolizan a la vez los reinos y sus reyes, parece que debemos concluir que el «Hijo del Hombre» designa a la vez a los santos y al Salvador escatológico.

9. el «Hijo del Hombre» y el Mesianismo

No puede ponerse en duda que el «Hijo del hombre» posee carácter mesiánico: va unido al Reino universal y eterno. Pero connota una perspectiva específica. Ya no es meramente el descendiente de David. Es un personaje misterioso que viene sobre las nubes del cielo, y establece un reino con notas diferentes de las de un reino humano. Subraya la humildad y sencillez, sin las connotaciones triunfalistas de David. No se debe pasar por alto que algunos oyentes judíos de Jesús, reconociesen en la designación de Hijo del Hombre un contenido mesiánico: *La multitud le replicó: Nosotros hemos oído en la Ley que el Cristo permanece para siempre; entonces, ¿cómo dices tú: Es necesario que sea levantado el Hijo del Hombre? ¿Quién es este Hijo del Hombre?* (*Ioh* 12,34).

Con todo, el argumento decisivo para la interpretación mesiánica es que Jesús mismo no sólo se atribuyó el título, sino además los poderes del «Hijo del hombre» de Daniel: venida sobre las nubes del cielo, parusía, exaltación y oficio de juez universal[29]. Junto con esos poderes, Jesús anuncia su humillación y sufrimientos. Trasciende las visiones de Daniel y las completa, haciendo la síntesis con los sufrimientos del Siervo de Yhwh de Isaías. En conclusión, el título de «Hijo del hombre» fue usado por Jesús como equivalente a Mesías, con la visión armonizadora y sintética de las varias presentaciones del Mesías en el AT. Su predilección por este título se comprende porque, en su sensillez misteriosa, evitaba los entusiasmos nacionalistas de sus contemporáneos sin desmentir su mesianismo trascendente. Con esa conducta discreta preparaba la plenitud de su revelación tras los acontecimientos de Pascua.

28. Cfr. *Dan* 7,18.22.27. Aquí, como en otros muchos lugares del AT, individuo y pueblo son equivalentes: es la llamada «personalidad corporativa»: el Hijo del hombre es un individuo que representa al pueblo de los santos. Además, en los ambientes apocalípticos y en los evangelios tiene siempre sentido individual: es un personaje trascendente, preexistente, escondido y después revelado a los elegidos y destinado a juzgar a los hombres. Así lo presenta el apócrifo *I Henoch* (etiópico) y el *Apocalipsis IV de Esdras*: el Hijo del hombre se identifica con el Mesías trascendente.

29. Cfr. *Mt* 24,30; 25,31ss; 26,64; 14,62; *Lc* 22,69; *Ioh* 5,27; etc. Cfr. *CIgC*, n. 440.

SEGUNDA PARTE
EL SALVADOR ANUNCIADO

SEGUNDA PARTE

EL SALVADOR ANUNCIADO

La «Buena Nueva»

«Al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo (Gal 4,4-5) (...) He aquí "la Buena Nueva" de Jesucristo, "Hijo de Dios" (*Mc* 1,1): Dios "ha visitado a su pueblo" (cf Lc 1, 68.), ha cumplido las promesas hechas a Abraham y a su descendencia (cf Lc 1, 55); lo ha hecho más allá de toda expectativa: El ha enviado a su "Hijo amado" (Mc 1,11)»[1]. El Salvador, pues, prometido ha llegado; *Dios está con nosotros*, el *Emmanuel* se ha manifestado a Israel; ¡al fin *ha venido a los suyos*!

«Nosotros creemos y confesamos que Jesús de Nazaret, nacido judío de una hija de Israel, en Belén en el tiempo del rey Herodes el Grande y del emperador César Augusto; de oficio carpintero, muerto crucificado en Jerusalén, bajo el procurador Poncio Pilato, durante el reinado del emperador Tiberio, es el Hijo eterno de Dios hecho hombre, que ha "salido de Dios" (Jn 13, 3), "bajó del cielo" (Jn 3, 13; 6, 33), "ha venido en carne" (1 Jn 4, 2), porque "la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad ... Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia"[2]»[3].

Jesús es el Mesías

Los términos bíblicos de «redención», «salvación» y «liberación» están entrelazados entre sí[4]. Para el AT puede decirse, en términos generales, que la *reden-*

1. *CIgC*, n. 422.
2. *Ioh* 1,14.16. Un estudio más detallado del «misterio» del Verbo o Palabra en el Prólogo del Evangelio de san Juan: Cfr. Casciaro, J.M.-Monforte, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 236-257.
3. *CIgC*, n. 423.
4. A lo largo de toda la Biblia, la noción de *redención* (en hebreo *ge'ullah* y *pedût*, en griego *lytrôsis* y *apolytrôsis*) está inseparablemente unida y relacionada con las de *salvación* (en hebreo

ción es la acción realizada por Dios para *salvar* a Israel, de modo ejemplar, *liberándolo* de la esclavitud de Egipto y constituyéndolo así en el «pueblo de su propiedad»[5]. Para el NT la *redención* ha sido obrada por Jesucristo, que es *el Salvador*, en cuanto que nos *redime* o *rescata* del pecado y de toda iniquidad.

Según la revelación veterotestamentaria —seguida por el NT—, Dios, desde el principio, inmediatamente después del pecado original, brindó a la humanidad la salvación y redención de la situación de desgracia integral en que había caído. Tal salvación se constituye en una divina *Promesa* (cfr. *Gen* 3,15). Muy genérica en los comienzos, se irá desarrollando y concretando a lo largo de la historia bíblica: en la vocación de Abrahán y de los Patriarcas; en la misión encomendada a Moisés; a través de los Profetas; finalmente, Dios cumplirá su Promesa en Jesucristo.

Dios elige a las tribus de Israel y las constituye en su pueblo; les ofrece una *Alianza*[6]. Mediante ella se compromete a la salvación de su pueblo y, a través de él, de toda la humanidad. De la Alianza toman su sentido las instituciones del pueblo elegido. En estas instituciones se integra la *Monarquía* israelítica, surgida en el acontecer histórico, cuando el pueblo pide a Samuel un rey, «como tienen las demás naciones» (cfr. *1 Sam* 8,5.20). Con la mediación del rey humano, Dios, que es el verdadero Rey de Israel, dirige a su pueblo. Constituida la monarquía, la figura del rey, que representa a todo el pueblo, hereda la Alianza y viene a ser una nueva etapa en el desarrollo histórico de las esperanzas de salvación de Israel.

Dios concreta las antiguas promesas a David y sus descendientes (cfr. *2 Sam* 7,4-16), iniciándose así la línea del *Mesianismo real:* un descendiente de David, el «Hijo de David», será el *Mesías* (=Ungido de Yhwh), el Libertador, el Redentor[7]. Buen número de pasajes evangélicos reflejan la expectación popular del «Mesías Hijo de David»[8].

Trataremos de la conciencia de Jesús de ser el *Mesías* davídico y de sus precisiones en relación con la conciencia también de ser *el Hijo de Dios* y *el Señor*, así como de la fe y del testimonio de los Evangelistas y demás autores sagrados

yeshû'a, en griego *sôtêría*) y de *liberación* (el vocabulario hebreo y griego relacionado con esta noción se confunde con el de las dos nociones anteriores). Cfr. en LÉON-DUFOUR, X, (Dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, cit., las voces *Liberación*, pp. 421-425 (por L. ROY), *Redención*, pp. 671-675 (sin firma), *Salvación*, pp. 733-738 (por C. LESQUIVIT y P. GRELOT). Cfr. también CASCIARO-MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, cit., pp. 318-327.

5. Cfr. *Ex* 12,27; 14,13; 19,19; *Dt* 26,18; *Is* 63,9; etc.

6. Cfr. especialmente *Ex* caps. 19 y 24,3-8.

7. La profecía de *2 Sam* 7,4-16 se conecta con los antiguos oráculos sobre la estrella que surgirá de la tribu de Judá: cfr. *Gen* 49,8-12; *Num* 23,7-10.18-24; 24,3-9.15-19.

8. Cfr., entre otros, *Mt* 9,27; 12,23; 15,22; 21,9.15; *Mc* 10,47-48; *Lc* 18,36. Fuera de los Evangelios, en el NT: *Rom* 1,3; *2 Tim* 2,8; etc. Sobre la expectación mesiánica en tiempos de Jesús cfr. CASCIARO, J.M., *Jesucristo y la sociedad política*, Ed. Palabra, Madrid 3.ª edic. 1973, pp. 35-53.

del NT[9]. Bástenos ahora, como prolepsis conclusiva y sintética: «que Jesús es "el Cristo", el Mesías, es lo que mueve y anima toda la narración del Evangelio de Mateo»[10]. Igualmente se ha de decir del Evangelio de Marcos que, junto con esa convicción no menos firme, subraya la naturaleza misteriosa y trascendente de la mesianidad de Jesús: podríamos decir que «el misterio de Jesús es la clave hermenéutica de Marcos»[11]. San Lucas, en su Evangelio y en el libro de los Hechos, también afirma que Jesús es el Mesías, si bien, atendiendo a los destinatarios inmediatos de sus dos libros, enfatiza el carácter de Salvador de toda la humanidad y Señor de la Historia humana[12]. Finalmente, el Evangelio de Juan es explícito y concreto: «Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios» (cfr. *Ioh* 20,30-31).

Resumidamente, según el testimonio de los cuatro Evangelios, en Jesús, el Mesías anunciado y esperado, se cumplen las antiguas profecías de salvación divina. Tanto su misión como su ser trascienden sin medida la figura de los rabinos o maestros de Israel.

Jesús es el Salvador

La dimensión del ser y de la misión de Jesús está atestiguada a lo largo del NT. A Jesús es atribuida la salvación[13]; no es sólo el profeta que la anuncia sino que la realiza o pone en acto: es el nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad, según se desprende del sentido de la genealogía de Jesús según Lucas, que se remonta hasta Adán (cfr. *Lc* 3,23-38). La misión de Salvador, en griego *Sôtêr,* aparece en el Evangelio de Lucas desde el Nacimiento. El pasaje del anuncio a los Pastores es muy explícito en este sentido (cfr. *Lc* 2,11). Con Jesús llega la salvación a los hombres[14]. Los tres títulos, Salvador, Cristo o Mesías y Señor vienen a completar la condición y misión de Jesús, *el Hijo de Dios.* Para los primeros lectores del Evangelio de Lucas, en su inmensa mayoría cristianos procedentes de la gentilidad greco-romana, el título de *Sôtêr, Salvador,* resultaba de especial relevancia.

9. La bibliografía a este respecto es hoy día inmensa. Cfr. BONNARD, Pierre-Émile y GRELOT, Pierre, voz, *Mesías,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* cit., pp. 462-466. OBETRSTEINER, J., voz *Mesianismo,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 640-649. DÍEZ MACHO, Alejandro, *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús,* Ed. Fe Católica, Madrid 1976. CASCIARO, J.M., *Jesucristo y la sociedad política,* cit. LARRIBA, Teodoro, voz *Mesías,* en *Gran Eciclopedia Rialp,* 15 (1987), pp. 600-602.

10. SEGALLA, Giuseppe, *Evangelo e Vangeli,* Edizioni Dehoniane, Bologna, 1993, p. 101.

11. Cfr. SEGALLA, G., op. cit., pp. 163-165.

12. Cfr. *Ibid.,* pp. 251-255.

13. Cfr. *Lc* 1,69.71.77; 2,30; 19,9.

14. Puede ser significativo de esta dimensión, entre otros, el pasaje refrente al publicano Zaqueo: cfr. *Lc* 19,5-10.

En el mundo helénico y romano contemporáneo de la expansión del cristianismo existía un deseo de salvación, a veces vehemente aunque siempre impreciso. Los hombres atribuían a dioses, héroes y gobernantes los títulos de salvadores. Pero la religión oficial griega y la romana resultaban demasiado frías para muchos espíritus. De ahí la buena acogida, en muchos sectores de la sociedad, de las llamadas religiones mistéricas[15], que pretendían ofrecer a los iniciados en sus ritos la salvación en el más allá de la muerte, cuando se consumaba la unión con la divinidad. Por ejemplo: el gobernante divinizado Asclepio o Esculapio recibía culto como curador de enfermedades y establecedor de paz y orden. Algunos Emperadores romanos, a partir de Augusto, recibieron también el título de Salvador, *Sôtêr*, del pueblo, especialmente por sus victorias militares y por la paz política y social que procuraron.

Según el NT, Jesús no se atribuyó expresamente el título de Salvador, pero sí le es dado por los anuncios celestiales. Además del texto de Lucas acerca del anuncio angélico a los pastores de Belén, encontramos el título de Salvador en el anuncio del ángel a san José: *porque él salvará a su pueblo de sus pecados* (*Mt* 1,21). Jesús, en hebreo *Yehosu'a*, significa precisamente Salvador, palabra que en la tradución griega de los *Setenta*, realizada por los judíos de Alejandría de Egipto en los siglos III y II a.C., es traducida por *Sôtêr*. En el AT el título de salvador está reservado a Dios, aunque algunas pocas veces, es atribuido también a Moisés y a otros caudillos de Israel[16]. Desde los primeros años, los escritores sagrados del NT aplican a Jesús el título o la misión de salvador[17]. Algunos otros pasajes del epistolario paulino atribuyen a Jesús el título de Salvador, quizá como contraste con el culto al Emperador romano, aclamado oficialmente como salvador del pueblo[18]. Él es el Salvador de toda la humanidad. Del mismo modo queda claro que tal salvación no es meramente humana, sino que viene de Dios por medio de Jesucristo[19].

15. Cfr. GUERRA GÓMEZ, Manuel, voz *Misterios y Religiones Mistéricas*, en *Gran Eciclopedia Rialp*, Madrid, 16 (1984), pp. 45-47.

16. Cfr. *Iud* 3,9.15. Es decir, en el sentido de que Dios obra la salvación por medio de ellos. También en el libro de Isaías 19,20 el Mesías es proclamado como el futuro salvador.

17. Así, por ejemplo, san Pedro, en el discurso ante el Sanedrín en Jerusalén, según el texto de Lucas en *Act* 5,30-31, da a Jesús ese título. De la misma manera se explica san Pablo en su discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, según *Act* 13,23, y en la carta a los Filipenses 3,20.

18. Los textos son muchos. Por ejemplo: *Tit* 2,11-14; *1 Tim* 1,15; *Tit* 3,3-7; *Eph* 5,23. De todos estos pasajes queda clara la fe de Pablo y de sus colaboradores en la misión salvífica universal de Jescucristo.

19. A este respecto pueden añadirse los siguientes textos: *Rom* 1,16; *1 Tim* 1,1; 2,3; 4,10; *Tit* 1,4; *2 Pet* 1,11; 2,20; 3,18; etc.

EL «MISTERIO» DE LA VIDA DE JESÚS

Toda la vida de Cristo —recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica*[20]— es «misterio»; es, ante todo, «Revelación del Padre»[21], pero también misterio en la doble vertiente de *Redención*[22] y de *Recapitulación*[23]. Y como veremos enseguida, «Muchas de las cosas respecto a Jesús que interesan a la curiosidad humana no figuran en el Evangelio. Casi nada se dice sobre su vida en Nazaret...»[24]. Los relatos que conservamos de la vida oculta fueron hechos por quienes «Habiendo conocido por la fe quién es Jesús, pudieron ver y hacer ver los rasgos de su Misterio durante toda su vida terrena. Desde los pañales de su natividad (cf Lc 2, 7), hasta el vinagre de su Pasión (cf Mt 27, 48) y el sudario de su resurrección (cf Jn 20, 7), todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio»[25].

20. «Respecto a la vida de Cristo, el Símbolo de la Fe no habla más que de los misterios de la Encarnación (concepción y nacimiento) y de la Pascua (pasión, crucifixión, muerte, sepultura, descenso a los infiernos, resurrección, ascensión). No dice nada explícitamente de los misterios de la vida oculta y pública de Jesús, pero los artículos de la fe referentes a la Encarnación y a la Pascua de Jesús iluminan toda la vida terrena de Cristo. "Todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio hasta el día en que ... fue llevado al cielo" (Hch 1, 1-2) hay que verlo a la luz de los misterios de Navidad y de Pascua» (*CIgC*, n. 512).

21. «Toda la vida de Cristo es *Revelación* del Padre: sus palabras y sus obras, sus silencios y sus sufrimientos, su manera de ser y de hablar. Jesús puede decir: "Quien me ve a mí, ve al Padre" (Jn 14, 9), y el Padre: "Este es mi Hijo amado; escuchadle" (Lc 9, 35). Nuestro Señor, al haberse hecho para cumplir la voluntad del Padre (Cf Hb 10, 5-7), nos "manifestó el amor que nos tiene" (1 Jn 4, 9) con los menores rasgos de sus misterios» (*CIgC*, n. 516).

22. «Toda la vida de Cristo es Misterio de *Redención.* La Redención nos viene ante todo por la sangre de la cruz (Cf Ef 1, 7; Col 1, 13-14; 1 P 1, 18-19), pero este misterio está actuando en toda la vida de Cristo: ya en su Encarnación porque haciéndose pobre nos enriquece con su pobreza (Cf 2 Co 8, 9); en su vida oculta donde repara nuestra insumisión mediante su sometimiento (Cf Lc 2, 51); en su palabra que purifica a sus oyentes (Cf Jn 15, 3); en sus curaciones y en sus exorcismos, por las cuales "él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades" (Mt 8, 17; Cf Is 53, 4); en su Resurrección, por medio de la cual nos justifica (Cf Rm 4, 25)» (*CIgC*, n. 517).

23. «Toda la vida de Cristo es Misterio de *Recapitulación.* Todo lo que Jesús hizo, dijo y sufrió, tuvo como finalidad restablecer al hombre caído en su vocación primera: "Cuando se encarnó y se hizo hombre, recapituló en sí mismo la larga historia de la humanidad procurándonos en su propia historia la salvación de todos, de suerte que lo que perdimos en Adán, es decir, el ser imagen y semejanza de Dios, lo recuperamos en Cristo Jesús" (S. Ireneo, haer. 3, 18, 1). Por lo demás, esta es la razón por la cual Cristo ha vivido todas las edades de la vida humana, devolviendo así a todos los hombres la comunión con Dios" (ibíd. 3, 18, 7; cf 2, 22, 4)» (*CIgC*, n. 518).

24. «... e incluso una gran parte de la vida pública no se narra (cf Jn 20, 30). Lo que se ha escrito en los Evangelios lo ha sido "para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20, 31)» (*CIgC*, n. 514).

25. «A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que "en él reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente" (Col 2, 9). Su humanidad aparece así como el "sacramento", es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora» (*CIgC*, n. 515).

Capítulo II
NACIMIENTO, INFANCIA Y VIDA OCULTA DE JESÚS

8

ANUNCIO DEL SALVADOR
El «anuncio del Mesías» a María y a José

1. Los «Evangelios de la Infancia»

De los cuatro Evangelios canónicos sólo dos, Mateo y Lucas, relatan la concepción virginal de Jesús, su Nacimiento y algunos episodios de su infancia[1]. Los otros dos Evangelios comienzan, uno, Marcos, directamente con una breve anotación sobre la figura de Juan el Bautista, que sirve de preámbulo al ministerio público de Jesús. El otro, Juan, con una especie de canto, de gran profundidad teológica, en el que contempla la eternidad y divinidad del Verbo de Dios y su Encarnación.

i) *Comparación de los relatos de la Infancia en* Mt *y* Lc

Los relatos de Mateo y de Lucas sobre la Infancia resultan complementarios. Tratan del mismo tema, esto es, nacimiento e infancia de Jesús, pero lo hacen de manera tan distinta que mueven a pensar que: 1) o bien *ambos evangelistas no se conocieron mutuamente* y se basaron en tradiciones distintas, por lo que sus respectivos relatos aparecen independientes entre sí. 2) O bien, considerada la cuestión desde el punto de vista inverso, *parece como si se hubieran puesto de acuerdo para no repetirse.* Eligen episodios diversos o, en el caso de la concepción

1. Los estudios más completos sobre los Evangelios de la Infancia de Mateo y Lucas, salidos de autor español, son los cuatro libros de MUÑOZ IGLESIAS, Salvador: 1) *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas,* C.S.I.C., Madrid 1983; 2) *Los Evangelios de la Infancia II: Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia,* BAC, Madrid 1986; 3) *Los Evangelios de la Infancia. Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2,* BAC,Madrid 1988; 4) *Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo,* BAC, Madrid 1990. Obras más reducidas son las de PÉREZ RODRÍGUEZ, Gabriel, *La Infancia de Jesús. Mt 1-2 y Lc 1-2,* Salamanca 1990. LAURENTIN, René, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ,* 2.ª ed. Paris 1983. FEUILLET, André, *La Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de saint Matthieu et de saint Luc,* Città del Vaticano 1990.

de Jesús, la enfocan desde perspectivas diferentes, coincidiendo sólo en lo sustancial del hecho[2].

No insistiremos en esta cuestión. Iremos alternando los relatos de uno u otro Evangelio, según un orden razonable de sucesión de escenas. Al leer los relatos de Mateo y Lucas es fácil apreciar que el primero, después de presentar al Niño Jesús como principal figura de la narración, centra su atención sobre san José[3]. En cambio, en Lucas, los relatos focalizan la naración sobre María (después del Niño)[4].

ii) *Modelos literarios de los Evangelios de la Infancia*

Ningún investigador serio duda de que en el origen de los cuatro Evangelios canónicos ha tenido una función esencial la Tradición apostólica y las tradiciones sólidas de los cristianos de la primera hora. Esta circunstancia vale igualmente para los primeros capítulos de Mateo y Lucas que narran la Infancia. Sólo hay una diferencia: los relatos de la infancia no debieron de entrar en la primitiva catequesis apostólica acerca de Jesús, sino más tarde, cuando el interés de los cristianos convertidos solicitaban más noticias sobre los años anteriores al ministerio público de Jesús. No obstante, los relatos del Nacimiento e Infancia de Jesús constituyen, ya desde el principio de los Evangelios, una clave hermenéutica

2. Ambos Evangelios son coincidentes en presentar a Jesús como descendiente de David, que su concepción es virginal, sin concurso de varón, que nace en Belén durante el reinado de Herodes el Grande y que pasa la mayor parte de su infancia y adolescencia en Nazaret. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Evangelios de la Infancia de Jesús*, en «*Gran Enciclopedia Rialp*», 9 (1979), p. 599.

3. Es decir, el Patriarca recibe el anuncio de la concepción virginal de Jesús en el seno de María por obra del Espíritu Santo (*Mt* 1,20-21); es José quien toma la iniciativa y recibe a su esposa (*Mt* 1,24), y pone nombre al Niño (*Mt* 1,25). Después de la marcha de los Magos, José recibe aviso del ángel para que tome al Niño y a su Madre y huya a Egipto (2,13), lo que pone en práctica (*Mt* 2,14-15). Muerto Herodes, de nuevo José recibe aviso del ángel para que tome al Niño y a su Madre y vuelva a la tierra de Israel (*Mt* 2,19-20), lo que también realiza el Patriarca, que, una vez más, recibe del ángel una advertencia: que no regrese a Judea, sino a Galilea (*Mt* 2,19-23).

4. Es la Virgen de Nazaret la que recibe la Anunciación del ángel y la que acepta rendidamente el designio divino (*Lc* 1,26-38). María protagoniza también su Visitación a su pariente Isabel y recibe de ésta una salutación trascendente (*Lc* 1,39-45); es María quien proclama el bello Cántico del *Magníficat* (*Lc* 2,46-56). La Virgen, después de su parto, es quien envuelve al Niño en pañales y lo recuesta en el pesebre (*Lc* 2,6-7). Los Pastores de Belén encuentran a María y a José (mencionados por este orden) con el Niño (*Lc* 2,16), y María «*pondera en su corazón*» los acontecimientos (*Lc* 2,19). No es sólo José quien impone el nombre a Jesús, sino ambos esposos (*Lc* 2,21). Lucas relata como un solo episodio la Purificación de María y la Presentación del Niño en el Templo (*Lc* 2,22-23). El anciano Simeón se dirige a María para anunciarle la profecía del signo de contradicción que será el Niño y los sufrimientos de ella (*Lc* 2,34-35). Cuando los dos esposos encuentran al Niño Perdido en el Templo, es María la que toma la iniciativa de dirigirse a él con la pregunta «*¿Por qué nos has hecho esto?*» (*Lc* 2,48). Y es María, de nuevo, quien, durante la vida oculta de Jesús en Nazaret, «*guarda los episodios en su corazón*» (*Lc* 2, 51).

de primer orden para entender quién es Jesús. De aquí se plantean tres cuestiones: 1) ¿Qué *relaciones* pudieron existir entre los dos Evangelistas y sus fuentes específicas respectivas? 2) ¿Cuáles pudieron ser los *modelos literarios* empleados por ellos para dar forma definitiva a sus relatos? 3) Y ¿cuál fue la *intención específica de cada Evangelista* al configurar de manera tan distinta sus relatos de la Infancia?

En cuanto a la primera cuestión es fácil detectar *la dependencia de Lucas respecto de sus fuentes.* Se ha hecho observar que en el Evangelio de Lucas —cristiano procedente de los gentiles, con formación cultural griega y que escribió su libro en primer lugar para los convertidos de la gentilidad—, buena parte de las escenas de la Infancia se desarrolla en torno al Templo de Jerusalén, o en una atmósfera que cuadra con el ambiente sacerdotal y el cumplimiento de obligaciones de la Ley judaica; y que, finalmente, en sus narraciones y en las palabras de los personajes que intervienen en ellas, las expresiones tienen un sabor que recuerda clara e insistentemente el AT. De aquí que muchos investigadores concluyan que Lucas encontró ya muy desarrollados en sus fuentes, orales o escritas, de origen claramente hebraico y judío-cristiano, los relatos que conserva en su Evangelio, y que, por la fidelidad habitual de Lucas a sus fuentes, aparezcan en él los temas aludidos en torno al Templo y las expresiones de sabor veterotestamentario[5].

Por lo que se refiere a *los modelos literarios,* en el Evangelio de Mateo aparecen bastante claros. Escrito por un hebreo, de cultura hebraica, sus patrones son los que le ofrecían los libros del AT y la literatura judaica, en especial los comentarios a los libros sagrados o *Midrashîm* y, tal vez, algunos de los comentarios encontrados entre los manuscritos del Mar Muerto, llamados *Pesharîm*[6]. Los libros del AT, en efecto, ofrecían a un hebreo modelos bien definidos para relatar la infancia de personajes importantes de la Historia Sagrada, como era el caso de Moisés, de cuya infancia se había ocupado el libro del Éxodo. Además, entre los rabinos se había hecho común la opinión: *El Segundo Libertador* (el Mesías) *será semejante al Primero* (Moisés). También Lucas, debido al mencionado respeto que guarda para sus fuentes, muestra claros influjos literarios de los relatos del AT referentes a las infancias de Samuel y de Sansón[7].

Finalmente, no es difícil de entrever *la intención de cada Evangelista.* Mateo quiere presentar a Jesús ante sus lectores, cristianos procedentes del judaísmo, en primer lugar, como el Mesías anunciado por los Profetas: en Él se cumplen los antiguos vaticinios. Gran parte de los episodios de la Infancia de Jesús irán apostillados por el Evangelista con la frase: *Así se ha cumplido lo dicho por medio del profeta X,* o una frase semejante. Lucas, por su parte, habría acentuado el carác-

5. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., art. cit. en *Gran Encic. Rialp,* cit., p. 599.
6. Cfr. GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán,* Ed. Trotta, Madrid 1992. CASCIARO, J.M., *Qumrân y el Nuevo Testamento,* EUNSA, Pamplona 1982.
7. Cfr. MUÑOZ IGLESIAS, S., art. cit., en *GER.,* pp. 599-600.

ter de Salvador universal en los relatos que había encontrado en sus fuentes judío-cristianas, conservando, no obstante, el sabor hebraico de éstas.

iii) *Historicidad de los relatos evangélicos de la Infancia de Jesús*

El valor histórico de los relatos de la Infancia puede considerarse dentro del tema general de la historicidad de los Evangelios canónicos[8]. Sin embargo, por el género de aquellos relatos y por la incidencia de lo sobrenatural, que aparece a cada paso y de manera decisiva, las narraciones de la Infancia han presentado especiales dificultades a la crítica histórica de los dos últimos siglos. Por ello, es conveniente darles un tratamiento específico. Se han planteado dos cuestiones previas: la primera es *la relación de estas narraciones con la tradición apostólica*; y la segunda, el *género literario de los relatos de la Infancia.*

En cuanto a la primera cuestión, como hemos dicho, parece que estos relatos no entraban, al menos como parte formal, en la catequesis primitiva, aunque algunas explicaciones sobre el origen e infancia de Jesús debieron de ser preguntas espontáneamente propuestas por los primeros fieles cristianos. Las fuentes de los relatos de la Infancia hay que buscarlas en las tradiciones de los mismos Apóstoles, en los círculos judío-cristianos primitivos palestinenses, en los parientes de Jesús y, en su primer origen, en la misma Santa María[9]. En cuanto a la segunda cuestión, hoy día los estudios se orientan hacia la búsqueda de los modelos literarios del AT para narrar las infancias de los personajes importantes de la Historia Sagrada, como Moisés, Samuel, Sansón, etc. De tales investigaciones podemos concluir que los hechos fundamentales, como la concepción virginal de Jesús, su ascendencia davídica, el nacimiento en Belén, la circuncisión e imposición del nombre, presentación en el Templo, infancia y adolescencia en Nazaret, gozan de garantía desde el punto de vista de la crítica histórica. Para otros episodios no hay sino coherencias generales con la ambientación histórica, como el carácter cruel de Herodes el Grande, que hace verosímil la degollación de los Inocentes y la huida de la Sagrada Familia, las relaciones de parentesco de Santa María con Zacarías e Isabel, que enmarcan dentro de lo posible la Visitación de la Virgen, la pérdida del Niño en Jerusalén a los doce años, puesto que ésa era la edad en que se prescribía la obligación para los varones de realizar la peregrinación al Templo, etc.[10]. Por otro lado, los relatos del AT ofrecían patrones narrativos ya acuñados,

8. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, EUNSA, Pamplona, 4.ª ed., 1995, pp. 75-84.

9. Cfr. FEUILLET, A., *Le Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de saint Matthieu et de saint Luc*, citado antes. FERREIRA-MARTINS, J.M.D., *As fontes familiares dos Evangelhos da Infancia*, Tesis Doctoral en la Fac. de Teología de la Univ. de Navarra, pro manuscripto, Pamplona 1991.

10. Ya desde hace siglos, los teólogos se preguntaron sobre si, por ejemplo, la Anunciación del ángel a María se produjo por visión meramente intelectual, o por representación imaginativa, o por impresión de alguna manera sensorial. Santo Tomás de Aquino se inclinaba hacia esta

que pudieron influir en los relatos evangélicos. En todos estos casos, el alejamiento del modelo es indicador de la realidad histórica de lo que se narra[11].

En suma, los argumentos de credibilidad histórica de los relatos de la Infancia en ambos Evangelios son múltiples y bien fundados. Pero una comprobación crítica de las particularidades de cada relato por fuentes ajenas a los mismos Evangelios y a la tradición cristiana primitiva que está en su base, no puede hacerse, por la sencilla razón de que eran acontecimientos que se produjeron en la intimidad de la Sagrada Familia: No eran en aquellos momentos acontecimientos públicos que pudieran llegar a noticia de los historiadores de la época. Además, como hemos dicho antes, *el elemento sobrenatural aparece a cada paso.* Quienes, por principio filosófico, no admiten la incidencia sobrenatural de Dios en los acontecimientos humanos, no admiten tampoco, obviamente, la historicidad de los relatos de la Infancia de Jesús precisamente en aquellos aspectos que son los fundamentales. Queda, pues, un margen para la fe en dichas narraciones evangélicas, no para una fe ciega e irracional, sino para una fe razonable y con fundamentos literarios e históricos. Pero, en definitiva, una verdadera fe en las realidades sobrenaturales, que sobrepasan la capacidad de nuestra limitada razón humana, y que permanecerán, por ello, para nosotros en una zona de misterio, mientras dure nuestra existencia presente.

2. La Anunciación a María

i) *El relato de* Lc *1,26-38*

El acontecimiento más importante de la historia humana, la Encarnación del Verbo divino, sucedía en el momento que refiere el texto de san Lucas 1,26-38,

última clase de visión, es decir, a través de los sentidos de la vista y del oído (cfr. *Suma Teológica,* III parte, cuestión 30, donde estudia las diversas posibilidades). En cualquier caso, es razonable postular una cierta escenificación literaria por parte del Evangelista para poder expresar lo que ocurrió en la intimidad de santa María. En todo relato oral o escrito de acontecimientos y, desde luego, en artes pictóricas y plásticas, tiene que haber forzosamente una cierta traducción a la materialidad de las palabras, o del dibujo y la escultura. Algo semejante hay que decir de las narraciones de otros acontecimientos de la Infancia de Jesús.

11. Por ejemplo: En Jueces 13,2-5 se narra el anuncio de la concepción del que será Sansón a su madre, estéril y entrada en años. En *Lc* 1,5-17 se narra el anuncio a Zacarías de la concepción por su mujer Isabel, estéril y anciana, del que será Juan el Bautista. En ambos casos se da una semejanza literaria, atribuible al modelo, y una desemajanza: en el primer caso el anuncio es a la madre, en el segundo al padre. Finalmente, en *Lc* 1,26-35 se relata el Anuncio a María: aquí el modelo es seguido escasamente, sólo al principio (vers. 26-27); en cambio las diferencias son profundas: ya no se trata de una mujer estéril; tampoco es una anciana, sino una mujer muy joven y recién casada; no ha tenido trato marital con su esposo, es virgen. El apartamiento del modelo literario, en datos tan fundamentales y numerosos, está indicando la realidad del acontecimiento que refiere. Cfr. Muñoz Iglesias, S., *El Evangelio de la infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos,* en "Estudios Bíblicos" 16 (1957), pp. 329-382.

cualquiera que sea la fijación definitiva de las fechas[12]. Dios, que tomó en serio al hombre desde el comienzo mismo de su creación, respeta su libertad. No se dará el paso de la Encarnación sin la libre aceptación de una mujer. Toda la historia de la humanidad está ahora pendiente de la respuesta libre de María. Y la Virgen de Nazaret no defrauda ni a Dios ni a nosotros. Dará su conformidad: *Fiat*, «Hágase».

«Al encanto de estas palabras virginales el Verbo se hizo carne»[13]. Aparentemente nada ha cambiado en la tierra. Sin embargo, desde ese instante en que la Palabra eterna de Dios asume una naturaleza humana en el seno de la virgen María, de repente, todo ha cambiado en este mundo nuestro. Dios ha intervenido directamente en el curso de la historia de los hombres y de las mujeres. Pero lo ha hecho de una manera tan discreta que, de momento, sólo la virgen María conoce esa intervención única, que nunca antes y nunca después volverá a ocurrir. ¡Impensable si no hubiera ocurrido!: Que Dios, trascendente a sus criaturas, inmenso, infinito, eterno... se haya abajado hasta hacerse una de ellas es algo que nos deja profundamente sorprendidos.

Para entender las verdades fundamentales de la existencia humana, para entrever el sentido más hondo del mundo que nos rodea, para atisbar los caminos de Dios respecto de los seres creados, necesitamos desarrollar nuestra capacidad de admiración. No es posible el conocimiento profundo de las cosas si despreciamos nuestra capacidad de contemplarlas serenamente. No debemos impugnar lo que nuestra razón no alcanza a entender. Ésta sería una actitud estúpida: negar lo que mi corta inteligencia no entiende. Hay que saber admirarse y contemplar, para poder después entender.

Lucas muestra conocer la concepción virginal y sobrenatural de Jesús y creer firmemente en ella. Tres realidades comprende el misterio de su Encarnación: 1) Que el niño es *concebido virginalmente* en el seno de María; 2) que *ningún varón tuvo intervención biológica*; y 3) que el niño, *verdadero hombre por ser hijo de María, es al mismo tiempo Hijo de Dios*[14] en el sentido más fuerte de esta expresión y, por tanto, Dios como su Padre Dios. Estas tres verdades son expresadas en el pasaje del Evangelio de Lucas no de manera especulativa, sino con la sencillez del que cuenta unos acontecimientos de los que está completamente seguro. Ésa es la verdad que ofrece el Evangelista a todos sus lectores, cualquiera que sea su condición y cultura.

12. Para la cronología de la vida de Jesucristo, Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., pp. 85-94. Cfr. también RICCIOTTI, Giuseppe, *Vida de Jesucristo*, Ed. L. Miracle, 9.ª ed. española, Barcelona 1968, pp. 177-178. Respecto al mes y al día, tanto del Nacimiento, como, por consiguiente, de la precedente Anunciación, nada sabemos a ciencia cierta. La celebración del Nacimiento en la noche del 24 al 25 de diciembre es convencional.

13. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Santo Rosario*, «Misterios Gozosos, primer misterio: la Anunciación», Ed. Rialp, 36.ª ed., Madrid 1990.

14. Cfr. AUSÍN, Santiago, *La Infancia de Jesús en los Evangelios*, Edic. Palabra, "Folletos MC", n. 549, Madrid 1992, p. 9.

ii) *Algunas anotaciones exegéticas*

Aunque el Evangelio de Lucas sea posterior a las grandes cartas paulinas, en el pasaje de la Anunciación presenta fórmulas más arcaicas que las de aquellas epístolas. Así, sintagmas como *el trono de David, su padre*[15], *reinará sobre la casa de Jacob*[16] y *su reinado no tendrá fin*[17] representan fórmulas muy primitivas, completamente veterotestamentarias y judaicas, inmersas en el mundo de ideas y de vocabulario conectado con la promesa divina a Israel-Jacob, con los oráculos acerca del Mesías descendiente de David y con los anuncios proféticos del Reinado de Dios.

Esas frases explicativas del ángel a María muestran una profunda densidad, al mismo tiempo que podían ser bien entendidas por una persona instruida en la religión y la piedad israelita, como era Santa María, si bien el acontecimiento que le anuncia es completamente nuevo y singular. El «*descenso del Espíritu Santo*», el Espíritu de Dios, recuerda a *Gen* 1,2, donde se dice que el *Rúakh Elohîm* se posó sobre la masa informe primordial del mundo para darle vida. También, con su sombra, Dios protegía a los isarelitas[18]. La presencia especial de Dios y, por tanto, su acción protectora, se expresa por la sombra o nube: tras la dedicación del Templo de Jerusalén por Salomón, la nube de Yhwh reposó sobre el Santo de los Santos, para indicar que aceptaba aquella parte más sagrada del Templo como lugar de su especial presencia y habitación (*Shekinah*)[19].

La presencia singular de Yhwh y su acción vivificante y protectora tienen su cima en la sombra que cubre a Santa María. Por esa causa, *lo santo que ha de nacer (dió kaì tò gennômenon hágion) será llamado Hijo de Dios.* Notemos que el participio neutro *tò gennômenon, lo que ha de nacer*, puede explicarse porque niño, *paidíon*, es neutro en la lengua griega. Por otra parte, hoy día buena parte de los exegetas estiman que «santo» (*hágion*) aquí está tomado en sentido adverbial: el sintagma «*lo que ha de nacer santo*» equivaldría a *lo que ha de nacer de modo santo*, es decir, no por concurso de varón, como los demás niños, sino de modo sagrado, por una intervención singular de Dios. A este respecto el presente texto de Lucas se colaciona con el de *Ioh* 1,13, optando por la lección en singular de este último, es decir, *el que no de las sangres, ni de la voluntad de la car-*

15. Compárese con *Is* 9,6.
16. Compárese con *Num* 24,17.
17. Compárese con *2 Sam* 7,16; *Dan* 7,14; *Mich* 4,7.
18. Cfr. Ex 40,35; *Num* 9,18.22; *Sap* 19,7. Cfr. LÉON-DUFOUR, X., voz *Sombra*, en LÉON-DUFOUR (dir), *Vocabulario de Teología Bíblica*, cit., p. 765.
19. Cfr. *1 Reg* 8,12. Compárese también con la nube que cubre en el episodio de la Transfiguración de Jesús, y desde la cual habla la voz celeste: *Mt* 17,5; *Mc* 9,6; *Lc* 9,34-35. También en *Cant* 2,3 se habla de cómo la Esposa puede «*sentarse a su sombra deseada*» (Cfr. LÉON-DUFOUR, X., voz *sombra*, en LÉON-DUFOUR (dir.) *Vocabulario de Teología Bíblica*, cit., p. 765).

ne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios ha nacido. Esta lectura en singular se refiere, en el texto de san Juan, al nacimiento terrestre del Verbo que estaba en el seno del Padre[20].

Obviamente, la tradición del *Anuncio* no ha podido tener otro origen que la misma Santa María. Las expresiones tan primitivas del mensaje del ángel abogan fuertemente por ese origen. Muestran, además, que en la tradición que está en la base del Evangelio de Lucas se conservaron en su forma arcaica y en un ambiente primitivo judío-cristiano. No serían apropiadas al estilo y modos más desarrollados del Evangelista y de los años en que redactó su escrito. En conclusión, el pasaje de Lucas, con expresiones muy arcaicas veterotestamentarias, expresa la concepción virginal de Jesús en el seno (*en gastri*) de María y, al menos implícitamente, la divinidad del Niño que va a concebir.

3. La virginidad de Santa María

El relato de *Lc* 1,26-38, que hemos contemplado, y el de *Mt* 1,18-25, del que nos ocuparemos enseguida, presentan la concepción de Jesús como una acción divina que excede toda posibilidad humana; es, por eso, virginal: La Virgen María concibe en su seno exclusivamente por obra de Dios, sin cooperación de varón, mediante una acción totalmente única. Desde los comienzos, como atestigua *Mt* 1,22-23, los cristianos han visto en tal concepción virginal el cumplimiento de la promesa divina hecha por medio del profeta *Isaías* 7, 14. «La fe en la concepción virginal de Jesús ha encontrado viva oposición, burlas o incomprensión por parte de los no creyentes, judíos y paganos[21]; no ha tenido su origen en la mitología pagana ni en una adaptación de las ideas de su tiempo. El sentido de este misterio no es accesible más que a la fe que lo ve en ese "nexo que reúne entre sí los misterios"[22], dentro del conjunto de los Misterios de Cristo, desde su Encarnación hasta su Pascua»[23]. Es más, desde los más antiguos testimonios de la tradición cristiana, se ha creído que la Santa María fue siempre virgen. El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume así esta fe: «La profundización de la fe en la maternidad virginal ha llevado a la Iglesia a confesar la virginidad real y

20. La lección en plural del pasaje de *Ioh* 1, 13, esto es, *los que no han nacido de las sangres, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, sino de Dios,* que viene en la mayoría de los códice griegos y versiones, es también posible y ha sido preferida durante siglos. Sin embargo, hoy va perdiendo partidarios en favor de la lección en singular. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios,* cit., p. 1145.

21. Cfr. San Justino Mártir, *Diálogo con Trifón,* 99,7. Orígenes, *Contra Celso,* 1,32,69; entre otros.

22. Concilio Vaticano I, *Constitución dogm. "Dei Filius"*, cap. III (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, 36.ª ed., Barcelona 1976, n. 3016.

23. *CIgC,* n. 498.

perpetua de María[24] incluso en el parto del Hijo de Dios hecho hombre[25]. En efecto, el nacimiento de Cristo "lejos de disminuir consagró la integridad virginal" de su madre[26]. La liturgia de la Iglesia celebra a María como la "Aeiparthenos", la 'siempre-virgen'[27]»[28].

Y poco más adelante añade el mismo *Catecismo*, en el n. 502, al hablar de la maternidad virginal de Santa María en el designio de Dios: «La mirada de la fe, unida al conjunto de la Revelación, puede descubrir las razones misteriosas por las que Dios, en su designio salvífico, quiso que su Hijo naciera de una virgen. Estas razones se refieren tanto a la persona y a la misión redentora de Cristo como a la aceptación por María de esta misión para con los hombres»[29].

4. La Visitación a Isabel

Según una tradición que se remonta al siglo IV, la casa de Zacarías estaba en el actual pueblo de 'Ayn-Karîm, a unos ocho kilómetros al Oeste de Jerusalén, en un terreno montañoso. María visita a su prima Isabel (cfr. *Lc* 1,39-45), que en su vejez y esterilidad, hacía unos seis meses había concebido al que sería Juan el Bautista, y es interiormente ilustrada por el Espíritu Santo acerca de las gracias extraordinarias concedidas a María. Se produce también un pequeño y entrañable suceso: El niño Juan *salta de gozo* en el vientre de su madre. Muchos teólogos antiguos y modernos han interpretado que tal salto de gozo deberá de indicar la santificación del Bautista desde el vientre de su madre. Es decir, Juan Bautista, como los demás hombres, fue concebido con la herencia del pecado original; pero nació sin esa mancha, al ser borrada ante la presencia de Jesús en el vientre de María durante esos instantes de la Visitación a Isabel.

Lucas pone en labios de María un canto que evoca algunos pasajes del Antiguo Testamento que, sin duda, la Virgen de Nazaret habría recitado y meditado en sus ratos de oración (*Lc* 1,46-56). Este cántico, llamado comúnmente *Magnificat* (por ser ésta su primera palabra en la traducción latina, cantada en la

24. Cfr. Concilio de Constantinopla II, *Anatematismos de los tres Capítulos*, (año 553) (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion.*, cit., n. 427.
25. Cfr. San León I Magno, *Epístola a Flaviano*, año 449 (Denzinger-Schön. *Enchiridion.*, cit., nn. 291. 294. Papa Pelagio I, Epístola *Humani generis a Childeberto* rey (año 557) (Denzinger-Schön. *Enchiridion.*, cit., n. 442). Concilio Lateranense, (año 649), Cánones (Denzinger-Schön. *Enchiridion.*, cit., n. 503). Concilio XVI de Toledo, *Símbolo* (Denzinger-Schön. *Enchiridion.*, cit., n. 571). Papa Paulo IV, Bula "*Cum quorundam*" (año 1555) (Denzinger-Schön. *Enchiridion.*, cit., n. 1880).
26. Concilio Vaticano II, *Constitución dogmática "Lumen Gentium"*, n. 57.
27. Cfr. Conc. Vaticano II, *Ibid.*, n. 52.
28. *CIgC*, n. 499.
29. El lector puede ver, en concreto, esas razones, en el *CIgC*, nn. 503-507.

liturgia de Occidente), es a la vez de elevada belleza literaria y de gran profundidad religiosa y teológica. María glorifica a Dios por la singular gracia de haberla destinado para ser la madre del Salvador. Siente que tal vocación es pura gracia de Dios, que se ha dignado fijarse en la condición humilde de su sierva. Ahí radica la bienaventuranza de María. «Nuestra oración puede acompañar e imitar esa oración de María. Como Ella, sentiremos el deseo de cantar, de proclamar las maravillas de Dios, para que la humanidad entera y los seres todos participen de la felicidad nuestra»[30].

5. El anuncio a José

i) *El relato de* Mt *1,18-21*

Entre los judíos, las bodas tenían dos fases, que no se corresponden con las nuestras. Una primera, la más importante jurídicamente, eran los *qiddûshîn*, que en nuestras versiones castellanas solemos traducir por los esponsales o desposorios, pero que literalmente significan «santificación» o «consagración»[31]. Es una muestra del carácter religioso del matrimonio israelita. Su ceremonial popular podía tener variaciones. Esencialmente, consistía en el compromiso de la unión matrimonial, con los efectos jurídicos y morales del verdadero matrimonio[32]. Como ocurría en otros pueblos antiguos, por la escasa edad de los «desposados», o al menos de la «desposada», la segunda fase de las celebraciones matrimoniales se podía retrasar un año o más, hasta que la desposada estuviera en condiciones de ser madre de familia y ama de casa[33]. Esta segunda fase, llamada los *nissûîn*, consistía en la conducción de la esposa a casa del esposo, con mayores o más sen-

30. Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, Ed. Rialp, 29.ª ed., Madrid 1992, n. 144.

31. La raíz de la palabra *qidûshîn* es la misma que expresa lo sagrado y santo: *qadôsh*.

32. Por ejemplo: la «desposada» cometería adulterio si fornicara con otro hombre, y las cuestiones de herencia entraban en las mismas vías de derecho que si se hubiera acabado todo el ceremonial del matrimonio. Cfr. Tosato, Angelo, *Il Matrimonio Israelitico*, Pont. Instit. Bíblico, Roma 1982.

33. De tales circunstancias históricas cabe razonablemente suponer que la Virgen María era muy joven cuando celebró los *qiddushîn* o desposorios con José (algunos apuntan unos quince años) como también cuando celebraran los *nissûîn* o conducción a casa del esposo. También era costumbre que el esposo fuera joven: se requería normalmente que pudiera hacer de cabeza de familia. Para esta condición bastaban unos dieciocho o veinte años. Cfr. Díez Macho, A., *Indisolubilidad del Matrimonio y divorcio en la Biblia...*, cit., pp. 259-260. No es, pues, razonable suponer que José fuera ya hombre maduro, ni mucho menos anciano, cuando contrajo matrimonio con Santa María. En el arte cristiano se le ha representado muchas veces de edad madura, probablemente como un modo de expresar la actitud casta del patriarca, pero es un puro convencionalismo, sin fundamento histórico. Cfr. Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 40.

cillas ceremonias populares[34]. Estas advertencias son convenientes para entender el pasaje evagélico del anuncio a José de *Mt* 1,18-21[35]:

Con pasmosa sencillez y brevedad el pasaje evangélico narra la comunicación celestial a este hombre justo[36], José, el primero que recibe la declaración divina del hecho portentoso. Según el derecho judío, la paternidad legal transmitía a los hijos los mismos derechos que la natural y legítima. Conforme a los antiguos oráculos proféticos, el futuro Mesías sería de la estirpe regia de David[37]. De aquí la enorme trascendencia de las palabras: *José, hijo de David*, es decir, descendiente del rey David. José, pues, aunque su familia se hubiera empobrecido con los siglos, era el hombre predestinado por Dios para transmitir y hacer que se cumplieran las antiguas profecías que anunciaban el carácter real del futuro Mesías. Algo, indudablemente, debió de entender entonces José acerca de su función en la historia salvífica[38], aunque con el tiempo fuera profundizando más

34. Véase en *Mt* 25,1-11, la parábola de las vírgenes necias y prudentes.

35. «[18]La generación de Jesucristo fue así: Estando desposada [*qiddûsîn*] su madre María con José antes de que conviviesen, se encontró que había concebido del Espíritu Santo. [19]José su esposo, como era justo y no quería exponerla a infamia, pensó repudiarla en secreto. [20]Estando él considerando estas cosas, sucedió que un ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: -José, hijo de David, no temas en recibir a María tu esposa [*nissuîn*], pues lo que en ella ha sido concebido es obra del Espíritu Santo».

36. «En el lenguaje hebreo, justo quiere decir piadoso, servidor irreprochable de Dios, cumplidor de la voluntad divina (cfr. *Gen* 7,1; 18,23-32; *Ez* 18,5ss; *Prv* 12,10); otras veces significa bueno y caritativo con el prójimo (cfr. *Tob* 7,5; 9,9). En una palabra, el justo es el que ama a Dios y demuestra ese amor, cumpliendo sus mandamientos y orientando toda su vida en servicio de sus hermanos, los demás hombres» (Beato J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 40).

37. Cfr. *2 Sam* 7; *Is* 8,23-9:6; 11,1-9; *Dan* 7,13; Ps 110; etc. No sabemos si santa María pertenecía a la tribu de Judá y era también descendiente del rey David. Las tradiciones de la antigua cristiandad no nos dan datos precisos. Lo que dice el Evangelio es que era pariente de Isabel. Después del destierro de Babilonia (año 586 a.C.) se tendió entre los hebreos a que los matrimonios se realizaran entre personas de la misma tribu. Pero esto no quiere decir que se cumpliera siempre. Más tarde, en los tiempos que rodean el Nacimiento de Jesús, parece que había gran elasticidad a este respecto: el pueblo hebreo era fundamentalmente uno, de modo que los casamientos entre personas de distintas tribus no ofrecían mayor dificultad. Por ello, santa María, al casarse con José, no debía pertenecer necesariamente a la tribu de Judá. En cualquier caso, la línea sucesoria iba preferentemente por la descendencia de los varones. Así, Jesús recibía las prerrogativas de la ascendencia davídica por medio de la paternidad legal de José. Tal paternidad forma parte importante de la función de José en la Historia de la Salvación.

38. El texto evangélico es muy parco en su relato: *«Estando él considerando estas cosas»*. Por eso los intérpretes han dudado en su interpretación. Muchos exegetas católicos piensan que José ve en las circunstancias de su esposa una manifestación de lo sobrenatural que le sobrecoge, y no se considera digno de participar en el misterio divino. Santo TOMÁS DE AQUINO (*In IV librum Sententiarum*, dis. 30, q. 2. a. 2 ad 5) dice: «José no quiso abandonar a María para tomar a otra o por alguna sospecha, sino porque temía en su humildad vivir unido a tanta santidad; por eso le fue dicho: No temas...». Sobre la discusión exegética del texto cfr. POZO, Cándido, *María en la obra de la Salvación*, BAC n. 360, 2.ª ed., Madrid 1990, pp. 229-233. POTTERIE, Ignace de la, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 2.ª ed., Milano 1992, pp. 65-92.

en el alcance de las palabras del ángel. Por de pronto, José es obediente a la voluntad divina y «recibe» *(nissûîn)* a su esposa María (cfr. *Mt* 1,24-25).

María y José viven profundamente la fe en Dios en los sucesos de sus vidas. Era tan singular la concepción virginal de Jesús, tan inexplicable humanamente hablando, que María quizá debió de optar por callar[39]: Confía en Dios, que ha tomado la iniciativa; sólo el Señor podrá explicar aquel misterio, y lo deja confiadamente en manos de la Providencia divina. Por su parte, José, que conocía la inocencia y santidad de su esposa y que no puede por menos de pensar ansiosamente en lo inexplicable, sin embargo, no se precipita, espera. Y el Cielo le desvela el misterio. Ahora comprende los designios de Dios y se apresta a cumplirlos sin reservas. La fe en Dios debe ir acompañada de la entrega rendida. María y José, desde el primer momento, pondrán en práctica las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la correspondencia al amor divino. Por ello son el ejemplo por excelencia de los padres ante las dificultades de la vida, del hogar y de los hijos.

ii) *Anotaciones exegéticas a* Mt *1,16*

El final del *libro de la genealogía de Jesu-Cristo* (cfr. *Mt* 1,1-17) deja abiertas un par de cuestiones: ¿cómo nace Jesús del vientre de María? (cfr. *Mt* 1,16). Por eso, inmediatamente, el Evangelista pasa a explicarlo: Jesús nace virginalmente de su Madre, sin concurso de José ni de ningún otro varón. Pero Mateo describe el suceso en estilo narrativo, el común a los Evangelios[40]. Toda la perícopa va dirigida a mostrar la verdadera identidad de Jesús, descendiente de David, pero de modo extraordinario. Y ¿cómo es que Jesús puede ser descendiente de David, si José es sólo *el esposo de María* (cfr. *Mt* 1,16) y no ha tenido parte en la generación de Jesús? La generalidad de los comentaristas ha respondido que por la *paternidad legal*, José, *hijo de David* (cfr. *Mt* 1,20), transmitía a Jesús los derechos de la herencia davídica, y con ella, la base jurídica para que Jesús pudiera ser el Mesías descendiente de David. La respuesta se basa en el derecho judaico de las prerrogativas de la paternidad legal y por adopción[41].

39. No pocos teólogos piensan que María debió de comunicar a José el misterio de su concepción virginal (cfr. POZO, C., *María en la obra de la Salvación*, cit., p. 231), o consideran, con dudas, esta posibilidad (cfr. POTTERIE, I. de la, *Maria nel mistero...*, cit., p. 78).

40. No cabe dudar de que la concepción virginal de Jesús es un dato adquirido en la tradición cristiana que precede a Mateo, como se corrobora del «Anuncio a María», especialmente en *Lucas* 1,34-35.

41. Algunos investigadores recientes, sin embargo, opinan más bien en sentido contrario, es decir, según palabras de uno de ellos: «No es la casa de David la que da al Señor un hijo en adopción, sino que es Dios mismo el que engendra al Mesías como Hijo suyo, desde el seno materno, y lo da como hijo adoptivo a la casa de David» [KRÄMER, M., *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Mattäus (Mt 1). Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*, en "Biblica" 45 (1964) 48]. En una posición cercana se sitúa otro investigador, cuando escribe: «Dios no parece haberse contentado con el entronque jurídico de la ley humana. Parece haber otorgado a José una paternidad superior a la legal por patrimonio o adopción: paternidad que pudiéramos

Según el relato de Mateo, pues, la concepción de Jesús es debida a *la potencia creadora de Dios*, del Espíritu Santo. De este modo, el niño engendrado en el seno *(en gastrí)* de la virgen María es también verdaderamente Hijo de Dios. Por eso en ese niño se cumple la profecía de *Isaías* 7,14 (cfr. *Mt* 1,22-23) y al niño deberá ponerle José el nombre de Jesús, *Yehoshu'a*, esto es, «Yhwh salva», indicando la misión: *él salvará a su pueblo de sus pecados*. Pero este poder de salvar de los pecados, significada ya por el mismo nombre de Jesús, ¿no es una prerrogativa exclusivamente divina?[42]. No cabe duda de que la fuente primigenia de la tradición de esta perícopa son José y María. Los pasos adelante de esa tradición son conjeturales. Cualquiera que fuese la cadena de transmisión, el relato de Mateo está firmemente asentado en la base teológica de la concepción virginal de Jesús y de su Filiación divina única. De ahí, la fe primitiva alcanzará, bajo la acción del Espíritu Santo, la comprensión del misterio del ser teándrico de Jesús[43].

6. Las genealogías de Jesús

i) *Las genealogías en la Biblia*

El primer Evangelista inicia su Evangelio con la genealogía de Jesús; pasaje que precede al anuncio en sueños a José del nacimiento del Niño. (San Lucas aporta otra, terminados ya sus relatos de la Infancia). En la Biblia, las *genealogías* son algo más que una lista de nombres de los antepasados de un personaje, un simple registro de su ascendencia. En el pueblo de Israel, según nos consta de manera explícita, a la vuelta del exilio de Babilonia, la situación de cada persona,

llamar "constitutiva" o por decreto divino. Para entender tal paternidad basta recordar que de Dios deriva toda paternidad en el cielo y en la tierra (*Eph* 3,15), que Dios puede hacer de piedras hijos de Abraham "padre de las naciones gentiles" (*Rom* 4,17) (...). *Mateo* 1,18-25 pretende relatar, según parece, que Dios constituyó a José, precisamente cuando por una u otra razón intentaba declinar la paternidad legal, padre de Jesús por especial determinación del cielo: no sólo padre por derecho humano, padre legal, sino padre por constitución divina. La paternidad de José es, pues, singular. Por esta razón es también singular la filiación davídica de Jesús» (DÍEZ MACHO, A., *Jesucristo «Unico». La singularidad de Jesucristo*, Ed. Fe Católica, Madrid 1976, p. 10).

42. Al establecer, pues, la relación literal entre las palabras conservadas por *Mt* 1,21 y las que pronunciara el ángel, hay que tener en cuenta la cuestión de la transmisión de las palabras originales en el vehículo de la tradición precedente a los Evangelios escritos y del discurso directo e indirecto. Cfr. CASCIARO, J.M., *Las Palabras de Jesús: Transmisión y Hermenéutica*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 82-90.

43. Notemos, aunque sea de pasada, que el Evangelista no explica con detalle el estado psicológico concreto de José antes del anuncio del ángel. Se limita a decir que estaba perplejo (*Mt* 1,19). El final de *Mt* 1,18, *por obra del Espíritu Santo*, es evidentemente una prolepsis, mediante la cual, el escritor sagrado ha anticipado la solución del problema que ha planteado, para evitar cualquier equívoco en el lector. Ello es también una muestra de la convicción del Evangelista sobre el hecho de la concepción virginal de Jesús.

como sujeto de derechos y obligaciones, radicaba en su vinculación a una tribu, un clan y una familia[44].

Obviamente, las listas genealógicas que reseñan los períodos más antiguos, de modo singular las que se refieren a los patriarcas antediluvianos, desde Adán a Noé, pero también a los posdiluvianos, desde Sem a Abrahán, han sido estilizadas: para cada uno de ambos períodos, la Biblia menciona sólo diez eslabones. Evidentemente se trata de una simplificación. Las expresiones usuales *engendró*, *hijo de* señalan bien una descendencia inmediata, o bien, mediata, omitiendo eslabones intermedios. También pueden indicar una descendencia directa, de padres a hijos, o bien indirecta o colectiva: los nombres que se mencionan pueden referirse a personas individuales o a clanes, estirpes o pueblos, e incluso a denominaciones geográficas, por lo demás, no siempre fácilmente distinguibles de las tribus o clanes. En esos casos, cualquier individuo puede tener como antepasado al padre de una tribu, cualquiera que haya sido el procedimiento de vinculación[45].

ii) *Las genealogías en los Evangelios* (Mt-Lc)

En los casos de Mateo y de Lucas, las genealogías de Jesús parecen haber tenido dos finalidades principales: una, la de *haber sintetizado la historia de la Salvación*, bien comenzando por la Promesa hecha a Abrahán, padre de todos los creyentes, y terminando en su cumplimiento en Jesús (*genealogía de Mateo*), bien comenzando en Adán, padre de todo el género humano, y terminando en Jesús (*genealogía de Lucas*). La otra finalidad, común a ambos Evangelistas, fue la de exponer la pertenencia de Jesús a la real e histórica raza humana; en otras palabras, la de *mostrar la real y verdadera condición humana de Jesús*. Esta segunda finalidad, está en perfecta congruencia con el nacimiento virginal en el vientre (*en gastrí*) de santa María, como se relata en ambos Evangelios. Los investigadores están de acuerdo en que el Evangelio de Mateo se dirige en primer lugar a los cristianos procedentes del judaísmo. Era, pues, absolutamente importante mostrar que Jesús de Nazaret era el Mesías prometido en las antiguas Escrituras. En toda una corriente de profecías, que arranca del oráculo de Natán a David[46], se insiste en que el Mesías será descendiente de David. Esta corriente mesiánica era la más común en la época de Jesús[47].

44. El caso más claro nos lo muestran los libros de *Esdras* 2,29-62 y de *Nehemías* 7,64, según los cuales, cuando la reorganización del pueblo en su tierra, tras la cautividad de Babilonia, a quienes no pudieron ofrecer suficientemente sus genealogías no les fueron reconocidos sus derechos plenos de miembros del pueblo de Israel, de modo especial para lo que se refería a los servicios religiosos en el Templo de Jerusalén y para ejercer el sacerdocio.

45. Cfr. HAAG, H.- BORN, A. van den- AUSEJO, S. de, *Diccionario de la Biblia*, voz *Genealogías*, Herder, Barcelona 1967, cols. 743-745.

46. *2 Sam* 7. Cfr. LARRIBA, T., voz *Mesías*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1979, vol. 15, pp. 596-597. Cfr. *supra*, Tema 2, n. 5.

47. Cfr. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 126-133.

¿Cuál podría ser la intención peculiar del Primer Evangelista al comenzar su escrito por la genealogía de Jesús? No pocos estudiosos actuales[48] ven en la disposición de tal genealogía, dividida en tres grupos de catorce eslabones de antepasados, un modo *deráshico* de mostrar la ascendencia davídica de Jesús. En efecto, el número 14, expresado por las letras del alfabeto hebreo, coincide con el nombre de David: *DWD* (4+6+4=14). Así, Mateo se habría servido de uno de los procedimientos de la hermenéutica judaica *(derash)* llamado *gematria*, para subrayar la descendencia mesiánica de Jesús. Por otro lado, son evidentes las discrepancias entre las dos listas genealógicas en Mateo y Lucas, que sólo tienen en común los antepasados entre Abrahán y David y, un poco más tarde, en dos nombres, Salatiel y Zorobabel, para separarse de nuevo y no volver a encontrarse hasta José, el esposo de María.

iii) *Conciliación de ambas genealogías*

Es un problema planteado desde antiguo. Ya Julio Africano, alrededor del año 230[49], intentó explicar las divergencias mediante el recurso a la hipótesis de *la institución del levirato*[50]. Según esta interpretación, Jacob y Helí, citados por Mateo y Lucas como padres de José, habrían sido hermanos, uno de ellos el legal y otro el biológico. Y del mismo modo en los casos de discrepancia antes aludidos. Pero esta hipótesis hoy día no parece convencer a nadie. Otro intento clásico, pero igualmente nada convincente, fue el de Annio de Viterbo (+ 1505), que propuso la solución de que Mateo habría recopilado el árbol genealógico de José, mientras Lucas se habría atenido al de María[51].

J. Schmid trae la consideración de que, según una costumbre difundida en Oriente, cuando se unen dos familias, los respectivos antepasados son considerados comunes a ambas. Así resulta que no todos los antepasados citados en un determinado árbol genealógico son antepasados de sangre. Los Evangelistas habrían compuesto las genealogías de Jesús según estas costumbres, sin poder veri-

48. Cfr. DÍEZ MACHO, Alejandro, *Derás y Exégesis del Nuevo Testamento*, en "Sefarad" 35 (1975), p. 43. BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia*, ed. españ. Madrid 1982, p. 76.

49. Texto conservado en la *Historia Ecclesiastica*, 1, 7, de EUSEBIO.

50. Como es sabido, según esta costumbre antigua hebrea y de otros pueblos orientales, cuando un marido moría sin sucesión, debía casarse con la viuda el pariente más cercano del difunto. El primer hijo nacido del nuevo matrimonio era legalmente hijo del difunto. De este modo se evitaba la extinción de una familia, estimada como una desgracia muy grande. La renuncia a tal derecho y deber era considerada como una falta muy grave (cfr. *Gen* 38,8ss.; *Dt* 25,5-10). Por los Sinópticos (cfr. *Mt* 22,23-27; *Mc* 12,18-23; *Lc* 20,27-31) tenemos noticia de que, de alguna manera, se conservaba todavía en los tiempos de Jesús. Sobre la ley del levirato cfr. PENNA, Angelo, voz *Levirato, Ley del*, en SPADAFORA, Francesco (dir), *Diccionario Bíblico*, Ed. Litúrgica Españ., Barcelona 1959, p. 357.

51. Cfr. SCHMID, Josef, *El Evangelio según San Mateo*, edic. españ., Herder, Barcelona 1974, comentario a *Mt* 1,1-17.

ficar la exactitud de los datos suministrados por las tradiciones familiares[52]. Cercana a esta consideración es la información que aporta un actual exegeta africano, Samuel O. Abogunrin, Prof. de la Universidad de Ibadan, Nigeria, respecto de las costumbres genealógicas de los yórubas. En este gran pueblo, en la ceremonia de la imposición del nombre, los abuelos ponen primero el nombre al niño, después los padres y a continuación los parientes más próximos, en varios grados de parentesco. El mismo exegeta explica que cuando él nació, según esta costumbre, le fueron dados diez nombres que menciona expresamente. De ahí que si alguien pregunta por su nombre a sus familiares, la respuesta depende de la persona a quien se hace la pregunta. Y concluye: ¿Podría haber ocurrido algo parecido en el árbol genealógico de Lucas y que algunos de los nombres de su lista pertenecieran más bien a la familia de María? La lista de Lucas, por tanto, podría ser una mezcla de las tablas genealógicas familiares de José y de María[53]. Estas consideraciones merecen ser tenidas en cuenta en los estudios sobre las dos genealogías de Jesús, en espera de resultados más probados.

52. Cfr. *Ibid.*
53. Cfr. ABOGUNRIN, Samuel Oyinloye, *The Synoptic Gospel Debate. A re-examination from an African point of wiew*, en DUNGAN, D.L. (dir.), *The Interrelations of the Gospels* (Symposium at Jerusalem 1984), University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven 1990, pp. 402-403.

9
LLEGADA DEL SALVADOR
Nacimiento, Infancia y Vida oculta de Jesús

1. El Nacimiento de Jesús

i) *El relato de* Lc *2,1-7*

Según el curso normal de la gestación en el vientre de la madre, aquel que había sido concebido, sin concurso de varón, en el seno virginal de la Virgen de Nazaret va llegando al momento de nacer a la luz de este mundo. En efecto, Jesús, como los demás niños, tuvo nueve meses de gestación en el seno de su madre. Fuera de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo, Dios se avino en todo lo demás al proceso de la generación humana de Jesús. Así manifestaba más claramente ser verdadero hombre, sin dejar de ser verdadero Dios. Las antiguas profecías anunciaban que el Mesías nacería en Belén de Judá, la patria chica del rey David. Circunstancias externas van a concurrir para que se cumplan aquellos oráculos. Es ahora el Evangelio de Lucas el que nos lo relata: cfr. *Lc* 2,1-7.

Aclaremos algunos lexemas del texto de *Lc* 2, 17. La Biblia suele llamar «primogénito» al primer varón que nace, sea o no seguido de otros hermanos[1]. Hay cierta dificultad para saber cuál debe ser la traducción correcta de «aposento», *katályma*, según el texto griego. Esta palabra es de significación ambigua. Unas veces significa la posada oriental de la época. Otras, la habitación alta y espaciosa de las casas, que podía servir de salón o cuarto de huéspedes. Cuando santa María va a dar a luz, el *katályma* tal vez estaba ocupado ya. Tal vez resultaba demasiado frío. En cualquier caso, el Señor y Dueño del mundo nació con gran pobreza, en una cueva que servía de establo a los animales. Su cuna fue un pesebre (esta palabra, *fátne*, es cierta).

1. Cfr. *Ex* 13, 2.13; *Num* 15, 8; *Heb* 1, 6. También era nombrado así en el lenguaje común, como consta por una inscripción, fechada en la misma época del nacimiento de Jesús y encontrada cerca de Tell-el-Jehuduiyeh (Egipto) en 1922. En ella se dice que una mujer, llamada Arsinoe, murió «en los dolores del parto de su hijo primogénito».

El Hijo de Dios debía experimentar las limitaciones de los hombres. Incluso prefirió las condiciones más humildes y difíciles, con sus secuelas, entre ellas la pobreza, los apuros, la incomprensión, la persecución injusta... para que aprendiéramos nosotros a valorar la función formativa del sufrimiento, que acompaña a la humanidad desde el pecado de nuestros primeros padres. Como se lee en *Heb* 5,8: Jesús, *aún siendo Hijo, aprendió por los padecimientos, la obediencia*.

Lucas quiso situar en la Historia el suceso del nacimiento de Jesús. No teniendo una era común como nosotros, habla del censo de Quirino, gobernador de Siria, de la cual dependía Palestina[2], y sitúa la marcha a Belén en relación con el edicto de César Augusto, cuyo reinado se extendió del año 27 antes del comienzo de la era cristiana al 14 de después. En los planes de Dios, a la Encarnación, realizada en la intimidad, seguía el Nacimiento, también en el silencio y la humildad. Sólo se comunicaría de inmediato a unos pobres pastores de los contornos de Belén, a unos sabios de Oriente, los Magos, y a muy pocas personas más.

Aparentemente no había sucedido nada relevante. Pero, de hecho, se había producido el acontecimiento que imprimiría el sesgo más importante en la historia de los hombres. Y sigue la paradoja divina: El Omnipotente, el Amo del universo, se nos muestra con el encanto y con la debilidad de un niño, que necesita de todos[3].

ii) *El lugar de nacimiento de Jesús*

El relato se encuentra en *Mt* 2,5-6. El versículo 6 es una cita literal de *Miqueas* 5,1, aunque con algunas modificaciones por parte del texto de Mateo[4]. La

2. Los historiadores han investigado acerca de la actividad de Quirino en Oriente. La documentación romana que nos ha quedado es insuficiente para satisfacer nuestra curiosidad. Pero de ella se desprende que Quirino tuvo mando entre los años 8 a 6 a.C. en Siria. Ya hemos indicado que Dionisio el Exiguo se equivocó, retrasando en unos cuatro a ocho años el Nacimiento de Cristo. Los historiadores apuntan apuntan hoy el Nacimiento a unos siete o seis años antes de la era cristiana. Los Evangelistas, que vivieron muy cerca de los acontecimientos y que pertenecían a otra cultura diferente de la nuestra, no nos ofrecen los datos suficientes para nuestro interés.

3. San Pablo, en *2 Cor* 8,9, recordaba: *Conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo que, siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para que llegaseis a ser ricos por su pobreza.*

4. El texto de *Mich* 5,1, según su traducción literal del hebreo, dice:
«Y tú, Belén, Efrata,
[aunque eres] pequeña entre entre los clanes de Judá,
de ti ha de salir aquel que dominará en Israel».

Obsérvese lo siguiente: 1) en Mateo, la palabra «Efrata» se ha traducido por «tierra de Judá». 2) La frase «[aunque eres] pequeña entre los clanes de Judá» es vertida por Mateo por la frase negativa «no eres de cierto la menor entre las principales de Judá». La primera modificación encuentra ya un precedente en la versión griega de la LXX, que vierte «Efrata» por *Oikos Ephratha,*

intención de Mateo es clara: mostrar que en Jesús se cumplen los oráculos de los Profetas, en este caso el de Miqueas acerca del lugar del nacimiento del Mesías en Belén, la ciudad de David. Cualesquiera que fuesen las concepciones sobre el Mesías del judaísmo palestinense del tiempo de Jesús, es claro que para Mateo, Jesús-Mesías, a la luz de los sucesos de Pascua y de la fe de la primitiva comunidad cristiana en cuyo seno escribe, tenía ya un sentido trascendente, como aparece a lo largo del Primer Evangelio[5].

2. Los Pastores de Belén

Ahora el relato es el de *Lc* 2, 8-19. En aquellos tiempos los judíos incluían a los pastores entre los «pecadores y publicanos», debido a que, por su ignorancia religiosa, inflingían continuamente las prescripciones de la Ley de Moisés. Por ello se les consideraba también testigos no válidos en los juicios. Sin embargo, fueron los primeros invitados a contemplar el mayor acontecimiento hasta entonces ocurrido en el mundo. Es otro motivo para admirarse de la «conducta» de Dios. Por lo demás, cfr. *1 Cor* 1,27-29[6].

Para los pastores la noticia era también extraña, pues la inmensa mayoría de los israelitas pensaban en el Mesías como el rey poderoso, descendiente de David, que los liberaría de las fatigas de esta vida presente y, en aquellas circunstancias precisas, del yugo extranjero del Imperio Romano (cfr. *Lc* 24,21a). Debería nacer, eso sí, en Belén de Judá, como su antepasado David, pero nadie pensaba que en un sitio tan humilde como una cueva pobre y maloliente a ovejas y otros animales, a los que servía de cobijo y, desde luego, no como un niño paupérrimo, «reclinado en un pesebre». Pero los pastores creyeron a las palabras del Cielo y fueron a contemplar el prodigio que se les había anunciado. Los pastores

«casa/patria de Efrata», con una tendencia evidente a aclarar el texto, propia de la hermenéutica judaica o *derash*, testimoniada en los Targumîn arameos. En cuanto al cambio de la frase afirmativa en negativa, también es debida a la hermenéutica deráshica: supone una primera lectura en interrogación («¿Acaso eres la menor entre...?»). Añadamos que la lectura de Miqueas «entre los clanes (*'alfey*) de Judá» era fácilmente trasladable a «las principales (*'allufey*) de Judá», con tal de leer las consonantes del mismo texto hebreo *'lf* con unas vocales o con otras, cosa perfectamente lícita, puesto que en tiempos de Mateo el texto hebreo no había sido todavía vocalizado. Sobre estos cambios de lectura, característicos del derásh judaico y cristiano primitivo, cfr. Díez Macho, A., *Derásh y Exégesis del Nuevo Testamento*, en "Sefarad" 35 (1975), pp. 45-47.

5. Por ejemplo: en la confesión de Cesarea de Filipo, *Mt* 16,16b pone en boca de Pedro *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo*, con lo que se expresa esa trascendencia del Mesías. Cfr. textos paralelos en *Mc* 8,29b y *Lc* 9,20b. Acerca de la relación de *Mt* 2:4-6 con las tradiciones judaicas, que interpretaban mesiánicamente *Mich* 5,1-3, cfr. Pérez Fernández, Miguel, *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense*, Institución San Jerónimo, Valencia-Jerusalén 1981, pp. 207-209.

6. *Dios escogió la necedad del mundo para confundir a los sabios, y eligió la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes. Escogió Dios a lo vil, a lo despreciable del mundo, a lo que no es nada, para destruir lo que es, de manera que ningún mortal pueda jactarse ante Dios.*

fueron los primeros adoradores entre los miles y miles de peregrinos que, a lo largo de los siglos, acuden a la gruta de Belén a admirarse de las maravillas de Dios. Pronto, a comienzos del siglo IV, santa Elena, madre de Constantino, mandó edificar una iglesia sobre la cueva de Belén. Es la Basílica de la Natividad, que todavía se conserva esplendorosa. Por unos escalones se desciende a la gruta para venerar el lugar del Nacimiento de Jesús.

3. La circuncisión de Jesús

En el AT la circuncisión era el rito por el que un varón entraba a formar parte del pueblo elegido. Dios la había ordenado a Abrahán como señal de la Alianza que establecía con él y sus descendientes[7]. Se realizaba al octavo día del nacimiento, en el Templo, o en la sinagoga, o en la casa paterna. Incluía, además de la operación sobre el cuerpo, la invocación de unas bendiciones y la imposición del nombre. José y María cumplieron sus obligaciones religiosas y civiles, como las demás familias israelitas, sin pensar en privilegios. Lucas menciona sobriamente el acontecimiento[8]. Con este acto Jesús entraba también en el registro civil de la humanidad, dentro de las instituciones de un pueblo determinado, como un hombre concreto e histórico. Los cristianos debemos admirarnos, también ante este episodio, que podría parecer irrelevante. Con la posterior institución por Jesús del Bautismo, cesó el mandamiento de la vieja circuncisión. En el Concilio de Jerusalén, hacia el año 49, los Apóstoles declararon abolida la necesidad del antiguo rito[9].

4. Presentación del Niño en el Templo y Purificación de María

En *Ex* 13,2.12-13 se indicaba que todo primogénito pertenece a Dios y debe serle consagrado, es decir, dedicado al culto divino. Cuando éste fue reservado a los varones de la tribu de Leví, los primogénitos que no pertenecían a esta tribu no eran consagrados, pero, para mostrar que seguían siendo propiedad especial de Dios, se estableció *el rito de la presentación y rescate de los primogénitos.* Entre otros actos, se aplicaba lo estipulado para los sacrificios en general: la ofrenda de una res menor o, si eran pobres, un par de tórtolas o pichones. Inclu-

7. Cfr. *Gen* 17,10-14. Cfr. Casciaro-Monforte, *Dios, el mundo y el hombre...*, cit., p. 524.
8. «*Cuando se cumplieron los ocho días para circuncidarle, le pusieron por nombre Jesús, como lo había mandado el ángel antes de que fuera concebido en el seno materno*» (*Lc* 2, 21). Así lo ha interpretado siempre la Iglesia: «La *Circuncisión* de Jesús, al octavo día de su nacimiento (cf Lc 2, 21) es señal de su inserción en la descendencia de Abraham, en el pueblo de la Alianza, de su sometimiento a la Ley (cf Gal 4, 4) y de su consagración al culto de Israel en el que participará durante toda su vida. Este signo prefigura "la circuncisión en Cristo" que es el Bautismo» (Col 2, 11-13)» (*CIgC*, n. 527).
9. Cfr. *Act* 15,1-12; *Gal* 5,2; 6,12-16; *Col* 2,11. Vid. también *CIgC*, n. 527.

so, si eran indigentes, bastaba un puñadito de harina, lo que cabía en el hueco de la mano (cfr. *Lev* 5, 7-11). Así, José y María ofrecieron por Jesús la ofrenda de los pobres; no la de los ricos, ni tampoco la de los indigentes, pues el trabajo de José procuraba un modesto sustento.

Por otra parte, según *Lev* 12, 28, la mujer, al dar a luz, era considerada impura ante la Ley. Para recobrar la pureza legal, a los cuarenta días del parto, debía cumplir el rito de la purificación[10]. María, de hecho no estaba comprendida en este precepto, pues ni había concebido por obra de varón, ni Jesús, al nacer, había roto la integridad virginal de su madre[11]. Pero éste era un misterio escondido en la intimidad de la sagrada pareja.

i) *La profecía del anciano Simeón*

De manera parecida a como Dios había querido desvelar un tanto el misterio de Jesús a los pastores de Belén, también quiso descubrirlo a dos personas humildes: el anciano Simeón y la viejecita Ana. Lucas nos ha conservado el doble episodio de ambos (cfr. *Lc* 2, 25-35). Jesús, que ha venido para la salvación de todos los hombres y mujeres, será, sin embargo, *signo de contradicción*, y ruina para quienes se obstinen en rechazarlo. Para otros, en cambio, al aceptarlo con fe sincera, será su salvación, librándolos del pecado y abriéndoles las puertas de la bienaventuranza eterna.

La espada de que habla Simeón expresa la participación de María en los sufrimientos de su Hijo para llevar adelante la obra de la salvación de la humanidad. Será un dolor inenarrable, que *traspasa el alma*. Jesucristo sufrió a causa de nuestros pecados a lo largo de su vida, especialmente en su Pasión y Muerte. También son los pecados de cada uno de nosotros los que han forjado la espada de dolor de Santa María[12]. En consecuencia, tenemos el deber de desagravio no

10. La madre era impura durante siete días si daba a luz a un varón y catorce si se trataba de una niña. Más tarde, la jurisprudencia judía añadió otro período de treinta y tres días, si el nacido era niño, para la impureza legal. Pasados los cuarenta días, debía ir al Templo para su purificación legal. El rito en la época de Jesús parece que consistía en que el sacerdote, tras la recepción de una ofrenda y la recitación de unas oraciones, declaraba pura a la madre en el atrio de las mujeres (cfr. AA.VV., *La Sagrada Escritura*, vol. I. *Evangelios*, BAC, Madrid 1964, comentario a *Lc* 2,22-24).

11. Esta verdad es creída en la tradición cristiana, que tiene su fundamento bíblico en la interpretación de *Ioh* 1,13 (según la lección de muchos manuscritos antiguos, hoy día considerada más segura) y de *Lc* 1,35.

12. «La Presentación de Jesús en el Templo (cf Lc 2, 22-39) lo muestra como el Primogénito que pertenece al Señor (cf Ex 13, 2.12-13). Con Simeón y Ana toda la expectación de Israel es la que viene al *Encuentro* de su Salvador (la tradición bizantina llama así a este acontecimiento). Jesús es reconocido como el Mesías tan esperado, "luz de las naciones" y "gloria de Israel", pero también "signo de contradicción". La espada de dolor predicha a María anuncia otra oblación, perfecta y única, la de la Cruz que dará la salvación que Dios ha preparado "ante todos los pueblos"» (*CIgC*, n. 529).

sólo con Dios y con Jesucristo, sino también con su Madre, asociada a la obra del Hijo.

ii) *La profetisa Ana*

El testimonio de Ana (cfr. *Lc* 2,36-38) recuerda al de Simeón. Como éste, ella había estado esperando la venida del Mesías en un fiel y prolongado servicio a Dios; también es premiada con el gozo de verlo. Lucas nos presenta, pues, dos clases de testigos acerca del Niño Jesús, como Mesías Salvador: Los pastores de Belén, de un lado, y Simeón y Ana, de otro. En verdad sorprendente. Es *«la opción preferencial» de Dios por los pobres.* La visión de Jesús que tuvieron estas personas humildes ¿acaso no es un anticipo de la visión eterna de Dios prometida por Jesús a los que tantas veces el mundo desprecia? En sus planes de salvación, Dios se vale de tales almas sencillas para conceder muchos bienes a la humanidad.

5. La adoración de los Magos

Mateo 2,1-12 narra un episodio, del que todo el mundo tiene, al menos, una idea aproximada. ¿Quiénes eran estos *magos*? En la amplia cuenca de los ríos Tigris y Eufrates, la antigua Mesopotamia, la cultura tuvo una continuidad, no obstante los diversos pueblos que sucesivamente la ocuparon. Tenemos documentación escrita a partir de mediados del cuarto milenio antes de Cristo. Es decir, la cultura mesopotámica tenía ya unos tres milenios de historia cuando comenzó la europea. Esa cultura empezó a ceder terreno ante la helénica, cuando el Oriente próximo fue conquistado por Alejandro Magno, y quedó sepultada en el olvido tras la conquista de Mesopotamia por los musulmanes. Por eso es poco lo que ahora sabemos de ella. Con esfuerzo, la Arqueología va desenterrando aspectos del esplendor que alcanzó en siglos pretéritos. En tiempos de Jesucristo todavía quedaban restos de la antigua civilización mesopotámica. En ese medio cultural se daba el nombre de *magos* a una clase sacerdotal que cultivaba muchos saberes, como astrología o astronomía, medicina, botánica, aritmética, geometría, etc. Eran consultores de reyes (cfr. *Dan* 1,20-22.48) y de personajes poderosos. A éstos debieron pertenecer los *magos* del Evangelio.

Las tradiciones populares posteriores les hacen reyes, determinan el número de tres, con sus nombres: Melchor, Gaspar y Baltasar, etc. Pero tales desarrollos populares no tienen apoyatura en el sobrio texto del Evangelio. Cómo fueron apareciendo estos adornos literarios en la imaginación popular carece de importancia para nuestro caso. Parece que los judíos, a partir de la cautividad de Babilonia, habían difundido por Oriente algunos aspectos de sus esperanzas mesiánicas. Estos *magos* pudieron tener conocimiento de ellas y de la condición real del esperado Mesías. Según ideas difundidas en la época, el nacimiento de los

personajes importantes estaba relacionado con ciertos movimientos de los astros. Dios pudo valerse de la ocupación de aquellos hombres para conducirles hasta Jesucristo. Los dones ofrecidos eran muy preciados en Oriente y tenían también su significación: el oro era lo más apropiado para un presente real; el incienso se ofrecía en el culto a Dios; la mirra, amarga, representaba los sufrientos humanos.

i) *La inquietud de Herodes*

Es narrada por *Mt* 2,1-3. La turbación del rey Herodes implica una interpretación del nacimiento del niño Jesús como aquel en el que se cumple la profecía de la Estrella de Jacob, según el oráculo de Balaam (cfr. *Num* 24,17). El «Profeta» por medio del cual «está escrito» es *Miqueas* 5,1. En la tradición judía, en efecto, este pasaje se interpretaba como el vaticinio del lugar del nacimiento del Mesías, siendo éste un personaje determinado. El Evangelio de Mateo, dirigido en primer lugar a los cristianos de origen judío, subraya el cumplimiento en Jesús de las antiguas profecías mesiánicas[13]. Era importante ilustrar a aquellos fieles cómo sus esperanzas mesiánicas se cumplían en Jesús. Por ello se ha llamado a este Evangelio *el Evangelio del cumplimiento.*

En efecto, los *Targumîn* arameos son constantes en atribuir a este pasaje de Números un sentido mesiánico. Así los targumîn de *Onquelos, Pseudo Jonatán* y *Targum Fragmentario.* El Targum palestinense *Neophyti I* es un ejemplo elocuente[14]. Este Targum ha hecho la sustitución *deráshica* de la palabra hebrea «estrella», por la aramea «rey», y de «cetro» por «Redentor y Jefe», incluso en los targumîn de *Onquelos* y *Pseudo Jonatán,* ha sustituido a su vez «estrella» por «Mesías». Del mismo modo, la expresión *apò anatolôn,* «del Oriente», es también mesiánica[15]. Todas estas circunstancias hacen ver que, en la mente del Evangelista, desde su inicio, el episodio de la presencia de los Magos en Jerusalén nos sitúa en una lectura mesiánica, fuertemente enraizada en las tradiciones interpretativas judaicas del oráculo de *Num* 24,17, que Mateo ve cumplidas en los acontecimientos de la infancia de Jesús. La mesianidad de Jesús es, pues, presentada aquí «implícitamente», pero con un apoyo patente en la tradición judaica y, por tanto, de manera muy apta para los primeros lectores judío-cristianos de su Evangelio. Después

13. En efecto, ve en muchos episodios de la vida de Jesús el cumplimiento de otras tantas palabras proféticas del Antiguo Testamento. Cfr. *Mt* 1,23; 2,6.15.17-18; 3,3-4; 4,4.14-16; 5,17; 21,4-5.16; 26,31; 27,9-10.

14. Cfr. AGUA, Agustín del, *El Método midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento,* Institución San Jerónimo, Valencia 1985, p.107. He aquí el texto de Neophyti I a *Num* 24:7:
«Yo lo veo, pero [no está aquí] ahora;
lo contemplo, pero no está cercano.
Un Rey surgirá de la casa de Jacob
y un Redentor y un Jefe
de la casa de Israel...»

15. Cfr. AGUA, A. del, *Ibid.,* p. 108.

de haber narrado la concepción de María por obra del Espíritu Santo (cfr. *Mt* 1:18. 20), la trascendencia de la mesianidad del Niño queda fuera de toda duda.

En cuanto al rey Herodes, fue el primero de los cuatro que menciona el NT. Algunas veces se le distingue por Herodes I el Grande. Era hijo de padres no judíos; había conseguido reinar sobre éstos con la ayuda y en vasallaje del Imperio Romano y, de esta manera, conservó su trono durante cerca de cuarenta años. Desplegó habilidosa actividad política y construyó muchas y grandes obras públicas. Reedificó lujosamente el Templo de Jerusalén, reconstruido modestamente unos cuatro siglos antes por los judíos a la vuelta del exilio de Babilonia. Padeció manía persecutoria, viendo por todas partes competidores de su realeza y reaccionó con tremenda crueldad: mandó matar a la mayoría de las diez mujeres que tuvo, a alguno de sus hijos y a buen número de personas influyentes. Estos datos proceden principalmente del historiador judío Flavio Josefo, que escribió a fines del siglo I d.C., y concuerdan con otras fuentes y con la figura de Herodes que conocemos por los Evangelios. El régimen monárquico de Herodes había mantenido el organismo representativo del pueblo hebreo, el Sanedrín. Estaba formado por tres estamentos: Los príncipes de los sacerdotes o jefes de las principales familias sacerdotales; los ancianos o cabezas de las familias nobles, y los escribas o doctores de la Ley, peritos en cuestiones legales y religiosas.

ii) *Significado teológico de la «epifanía de los magos»*

En estos «magos» la tradición cristiana ve las primicias de las naciones que acogen la Buena Nueva de la salvación; y así la multitud de los gentiles entra a formar parte de la familia de los patriarcas. Buscan y encuentran al Salvador del mundo a través de los judíos[16].

6. La huida a Egipto

No deja tampoco de admirarnos que la Providencia divina no eximiera a José y a María de los sufrimientos de los hombres. Ellos son las dos vocaciones

16. «La *Epifanía* es la manifestación de Jesús como Mesías de Israel, Hijo de Dios y Salvador del mundo (...) la Epifanía celebra la adoración de Jesús por unos "magos" venidos de Oriente (Mt 2, 1). En estos "magos", representantes de religiones paganas de pueblos vecinos, el Evangelio ve las primicias de las naciones que acogen, por la Encarnación, la Buena Nueva de la salvación. La llegada de los magos a Jerusalén para "rendir homenaje al rey de los Judíos" (Mt 2, 2) muestra que buscan en Israel, a la luz mesiánica de la estrella de David (cf Nm 24, 17; Ap 22, 16), al que será el rey de las naciones (cf Nm 24, 17-19). Su venida significa que los gentiles no pueden descubrir a Jesús y adorarle como Hijo de Dios y Salvador del mundo sino volviéndose hacia los judíos (cf Ioh 4, 22) y recibiendo de ellos su promesa mesiánica tal como está contenida en el Antiguo Testamento (cf Mt 2, 4-6). La Epifanía manifiesta que "la multitud de los gentiles entra en la familia de los patriarcas" (S. León Magno, serm. 23) y adquiere la "israelitica dignitas" (MR, Vigilia pascual 26: oración después de la tercera lectura)» (*CIgC*, n. 528).

humanas más sublimes. Aunque no fuera el padre biológicamente hablando, José era el padre legal que, según el derecho hebraico, tenía todas las atribuciones del padre natural y legítimo. Si, además, tenemos en cuenta que la enseñanza bíblica consideraba a los hijos un don de Dios (cfr. *Gen* 4,1), cuánto más aquella concepción singular y milagrosa de Jesús era un don verdaderamente de Dios, también para José, que así era constituido padre de Jesús, con una realidad trascendente, que superaba la intervención biológica e, incluso, la paternidad meramente legal.

Mateo (vers. 13-14) continúa el relato de la visita de los Magos. Subrayemos el claroscuro de la acción de Dios respecto de sus elegidos: Junto a las mayores alegrías han de llevar sufrimientos intensos. Uno de los grandes Padres orientales de la Iglesia, san Juan Crisóstomo, comenta así el pasaje: «Bien es verdad que Dios, amador de los hombres, mezclaba trabajos y dulzuras, estilo que sigue con todos los santos. Ni los peligros ni los consuelos nos los da continuos, sino que de unos y de otros va Él entretejiendo la vida de los justos. Tal hizo con José»[17].

Ignoramos el lugar de Egipto donde la Sagrada Familia encontrara refugio. Los Evangelios no dan ninguna pista. Las tradiciones a este respecto son tardías y variadas. Una menciona a Matarieh, a unos ocho kilómetros del centro de la actual ciudad de El Cairo. Otra habla de Al-'Ariš, a medio camino entre Gaza y el delta del Nilo, en territorio egipcio, pero sólo como estancia intermedia. Tampoco sabemos la ruta que pudieron emprender entre las varias posibles. En cualquier caso hay que considerar un viaje muy duro por la sequedad de los parajes, de una semana como mínimo. Tampoco sabemos si en Egipto pudieron ser ayudados por los judíos allí emigrados, o tuvieron que valerse de sus exclusivos medios.

El Evangelista subraya, una vez más, que el episodio venía a cumplir la profecía que se encuentra en el libro de *Oseas* 11,1: *De Egipto llamé a mi hijo*. En una primera lectura, la profecía se refiere al pueblo de Israel, considerado por Dios como un hijo, al que llamó a la libertad, por medio de Moisés, cuando se encontraba en la esclavitud de Egipto. Pero Israel en su conjunto, como hijo adoptivo de Dios, es una figura que representa anticipadamente al Hijo Único de Dios, Jesucristo, según la costumbre de los pueblos orientales, incluido el hebreo, de intercambiar el personaje epónimo y todo el pueblo significado por aquél. Por ejemplo: Israel significa tanto al patriarca, como al pueblo, como, incluso, la tierra que éste habita y, modernamente, el mismo Estado de su nombre.

7. La matanza de los Inocentes

El relato de Mt 2,16-18. Herodes, al verse frustrado en sus intentos, sufrió uno de sus no raros paroxismos. Se han hecho cálculos acerca de cuántos podrían ser los niños muertos por orden de Herodes. Apuntan a unos veinticinco (no se

17. *Homilías sobre San Mateo*, 8.

cuentan las niñas), sobre la base de que en aquellos años Belén pudiera tener unos mil habitantes. El suceso cuadra bien con las crueldades de Herodes antes aludidas. La Iglesia ha visto en aquellos niños a los primeros mártires que dan su vida por Cristo. El martirio obró en ellos la misma gracia que confiere el Bautismo cristiano de los niños, en el que, por no haber llegado aún al uso de la razón, tampoco es explícita su fe y su libertad, que se presuponen. San Agustín explica que dudar de que tal muerte fue útil para ellos es lo mismo que dudar de que el Bautismo sea útil para los niños, pues los Inocentes sufrieron como mártires y confesaron a Jesucristo —*non loquendo, sed moriendo*—, «no hablando, sino muriendo»[18].

Raquel era la esposa predilecta del patriarca Jacob (cfr. *Gen* 12:6-30). Era la madre de Benjamín y de José, el cual, a su vez fue el padre de Efraín y de Manasés. Según los cálculos cronológicos habrá que datar la muerte de Raquel hacia el siglo XVII a.C. El pasaje de Jeremías citado por Mateo es *Ier* 31,15, que está inserto en el llamado *Libro de la Consolación* (*Ier* caps. 30-33), y más concretamente, en el largo oráculo sobre las promesas de consolación al reino de Israel o del Norte[19]. Sobre la localización de Ramá hay dos tradiciones en el AT. Una la sitúa a unos 17 kilómetros al norte de Jerusalén (cfr. *1 Sam* 10, 2). Otra sitúa la tumba de Raquel en Ramá en el camino de Jerusalén a Belén, a unos 4 kilómetros de esta última (cfr. *Gen* 35,19; 48,7). Aún hoy se muestra la tumba de Raquel en el camino de Jerusalén a Belén, según la segunda tradición, dentro de un templete custodiado por soldados israelíes. *Ier* 31,15 parece referirse a la primera tradición. El genio poético y religioso de Jeremías hace llorar a Raquel, nueve siglos después de su muerte, por sus descendientes cautivos. Tal desplazamiento cronológico está en consonancia con la mentalidad solidaria de Israel entre unas generaciones con otras, aunque hayan pasado siglos. Mateo parece ajustarse a la segunda tradición. En la línea de pensamiento y de sensiblidad solidaria, vuelve a hacer llorar a Raquel, ahora por los niños muertos por orden de Herodes, diecisiete siglos después de la muerte de la esposa de Jacob. Para Mateo, el definitivo cumplimiento del llanto de Raquel tiene lugar ahora, en el tiempo del cumplimiento de las promesas del AT[20]. Pues dentro de esta concepción del «cumplimiento», tan característica del Primer Evangelio, «el Dia del Señor», o «los días del Mesías», anunciados por los profetas, han llegado ya con el nacimiento del Mesías Jesús[21].

18. *Comentario al Evangelio de S. Mateo*, 2,16.

19. Cfr. *Ier* 30:1-31-22. Éste había sido invadido en 722 a.C. por las tropas de Asiria, que habían deportado a grandes masas de población a lejanos países del Imperio Asirio. En concreto, *Ier* 31,15 se refiere a los cautivos de Benjamín, Efraín y Manasés, que esperan en los campos de concentración de Ramá, en situación lamentable, la marcha a sus lugares de destierro.

20. Tampoco desbe descartarse una interpretación en el ámbito del *pésher*, es decir, con una cierta conciencia de haber llegado el tiempo del cumplimiento de los oráculos proféticos del AT.

21. Cfr. CASCIARO, J.M., *El Tiempo y la Historia en San Pablo*, en "Atlántida" II,12 (1964), pp. 574-593.

En conclusión, Mateo ha conectado, según la mentalidad hermenéutica del *derash* judaico y judío-cristiano primitivo, los acontecimientos en torno a Jesús con los anuncios proféticos y la historia del antiguo pueblo y sus pruebas con los azares de la vida de Jesucristo[22]. El Israel hijo de Dios es sustituido por Jesús, el Hijo de Dios en sentido fuerte y, como aquél, perseguido por los poderes mundanos.

8. «Vida oculta» del Señor

i) *El retorno a Nazaret*

No sabemos exactamente cuánto tiempo permaneció la Sagrada Familia en Egipto. Mateo 2,19-23 es el único que nos habla de ello y sin términos precisos: solamente indica que había muerto Herodes y que le había sucedido Arquelao. La Historia puede añadir los datos de que Herodes murió a fines de marzo o comienzos de abril del año 4 antes de la era cristiana y que Arquelao[23], en abril de ese año, ya interviene en Jerusalén, y poco después marcha a Roma a recibir la investidura, no como rey, sino como *etnarca*, «jefe del pueblo», título más genérico y menos honorífico que el de rey. Ejerció ese poder en Judea y Samaría, hasta el año 6 después de la era cristiana. Por tanto, no tenía jurisdicción en Galilea, donde estaba situada Nazaret. La otra referencia son los cálculos de la fecha del nacimiento de Jesús y de la huida a Egipto[24]. El retorno debió de ocurrir, pues, en el mismo año 4 a.C. o en el siguiente.

El vocablo *nazareno* constituye un juego de palabras entre tres términos asonantes: 1) El adjetivo gentilicio «de Nazaret», *nazaretano.* 2) El título mesiánico, derivado de la raíz hebrea *nzr,* vocalizada *nézer,* «retoño» o vástago de David[25]. 3) La palabra hebrea *nazîr* (de la misma raíz *nzr*), que indicaba el estado del que se dedicaba o consagraba a Dios según una especial vocación divina, como Sansón[26]. El empleo de paronomasias era mucho más usual entre los judíos que entre nosotros. No se trata de algo superficial, sino de manifestar las relaciones de las realidades y de las ideas mediante el parecido de las palabras, y así pro-

22. Para el Evangelista, el definitivo cumplimiento del llanto de Raquel tiene lugar en el tiempo del cumplimiento de los anuncios del AT. Si a algunas mentes nuestras les parecen peregrinas las pinturas literarias del profeta Jeremías y del evangelista Mateo, pensemos si más bien es que nos falta sensiblidad, capacidad poética y ausencia del sentido de solidaridad.

23. Por la Historia profana sabemos también que Arquelao se parecía a su padre por la ambición y crueldad, aunque se mostró mucho menos inteligente y hábil.

24. Jesús podía tener cuando la huida a Egipto algo menos de dos años, por el cálculo de Herodes sobre la matanza de los Inocentes. Ésta debió de suceder meses antes de la muerte del monarca en marzo-abril del año 4 a.C. Así, pues, cuando José recibe el aviso de volver, porque ya había muerto Herodes, sólo habría transcurrido alrededor de un año desde la huida a Egipto.

25. Aplicado por Isaías 11,1 y 53,2 al Mesías sufriente.

26. Cfr. *Iud* 13,5-7; 16,17; *Am* 2,11.

fundizar en aquéllas. Como señala el mismo Evangelista, *el Nazareno*, nombre por el que se conocerá a Jesús, indica su calidad de Mesías, con las tres connotaciones apuntadas y previstas en algunos textos del AT, es decir, según *lo dicho por medio de los Profetas.* Jesús, creído y anunciado firmemente por los Evangelistas como el Hijo Único de Dios, se inserta, una vez más, con el suceso de su marcha a Nazaret, en los entresijos de la historia humana, según designios de la Providencia divina.

ii) *Vida oculta de Jesús en Nazaret*

Lucas viene a completar las noticias de Mateo. En un primer párrafo (cfr. *Lc* 2, 39-40) hace un resumen o «sumario». En vida de Jesús, Nazaret era una aldea casi desconocida: un grupito de casas pobres medio excavadas en un cerro de la Baja Galilea. Ni siquiera en su región tenía relevancia. En ella vivían unas pocas familias judías, que hablaban en arameo. La mayor parte vivían de la agricultura y ganadería; había algún artesano como José, que prestaba servicios variados de carpintería y herrería. Jesús trabajó bastantes años en su taller[27]. San Beda el Venerable (entre 672 y 735) explicaba este texto: «Nuestro señor Jesucristo en cuanto niño, es decir, revestido de la fragilidad de la naturaleza humana, debía crecer y robustecerse; pero en cuanto Verbo eterno de Dios no necesitaba fortalecerse ni crecer. De donde muy bien se le describe lleno de sabiduría y de gracia»[28]. Por su parte, el Beato J. Escrivá comenta: «Toda la vida del Señor me enamora. Tengo, además, una debilidad particular por sus treinta años de existencia oculta en Belén, en Egipto y en Nazaret. Ese tiempo —largo—, del que apenas se habla en el Evangelio, aparece desprovisto de significado propio a los ojos de quien lo considera con superficialidad. Y, sin embargo, siempre he sostenido que ese silencio sobre la biografía del Maestro es bien elocuente, y encierra lecciones de maravilla para los cristianos. Fueron años intensos de trabajo y de oración, en los que Jesucristo llevó una vida corriente —como la nuestra, si queremos—, di-

27. «Su casa era modesta, como la de sus vecinos. Tenía dos habitaciones. Una interior, era una cueva que servía como granero y despensa. Tres paredes de adobe adosadas a la roca delante de esa habitación interior sostenían un entramado de ramas, maderas y hojas que servía de techo, y formaban la habitación exterior de la casa. La luz entraba por la puerta. Allí tenían algunos útiles de trabajo y pocos muebles. Gran parte de la vida de familia se hacía fuera, a la puerta de la casa, tal vez a la sombra de una parra que ayudaría a templar el calor del verano. Casi todos sus vecinos tenían una casa similar. Las excavaciones arqueológicas han sacado a la luz parte del antiguo Nazaret. En las casas se aprovechaban las numerosas cuevas que presenta el terreno para acondicionar en ellas sin realizar muchas modificaciones alguna bodega, silo o cisterna. El suelo se aplanaba un poco delante de la cueva, y ese recinto se cerraba con unas paredes elementales. Posiblemente las familias utilizarían el suelo de esa habitación para dormir» (VARO, Francisco, "El País de Jesús", en CASCIARO, J.M., *Jesús de Nazaret,* Alga editores, Murcia 1994, pp. 64-65).

28. San BEDA EL VENERABLE, *In Lucae Evangelium expositio,* comentario a *Lc* 2,40.

vina y humana a la vez; en aquel sencillo e ignorado taller de artesano, como después ante la muchedumbre, todo lo cumplió a la perfección»[29].

iii) *El Niño Jesús, perdido y hallado en el Templo*

Según la costumbre judía, al cumplir los doce años los varones comenzaban a tener los deberes y derechos de la Ley mosaica. Entre ellos, el deber y la dicha de la peregrinación a Jerusalén[30]. La Sagrada Familia cumple esta costumbre. Por aquel entonces, en las peregrinaciones, los judíos solían ir en caravanas y en dos grupos, uno de hombres y otro de mujeres. Los niños podían ir indistintamente en cualquiera. Al hacer un alto en el camino, se reunían las familias[31].

Jerusalén era el centro religioso, social y político de Israel. En Jerusalén culmina el ministerio público de Jesús con su Pasión, Muerte y Resurrección. Por tres veces señalan los Evangelios Sinópticos la tensión de Jesús hacia su Pasión y Muerte en la Ciudad Santa: por tres veces predice que tendrá que morir allí, después de ser ultrajado[32]. En Jerusalén culmina también su vida oculta con este episodio de la pérdida en el Templo. De paralela importancia era la Pascua, la fiesta mayor de los judíos: Jesús muere en Jerusalén y durante los días festivos pascuales. También en Pascua ocurre este episodio, el más relevante, de su vida oculta. En ambas culminaciones Jesús sufre mucho y tiene que hacerse fuerza para aceptar el dolor. En su Pasión y Muerte, resulta obvio. En su pérdida en el Templo también sufrió, aunque de otro modo: debió de silenciar el quedarse en Jerusalén ante sus familiares, no sólo ante María y a José, sino especialmente ante sus demás parientes —que contaban mucho en las familias judías—, porque se habrían opuesto absolutamente al proyecto del niño. No cabe duda de que a Jesús, de doce años, debió de pesar mucho tener que dar la tremenda preocupación y gran disgusto a sus padres. Muchas veces, los planes de Dios implican la incomprensión completa y la oposición incluso de aquellas personas que nos quieren bien. Pero no hay solución que agrade a todos y hay que optar por una.

La escena de Jesús entre los doctores refleja bien las circunstancias humanas y sobrenaturales. De un lado, está en perfecta consonancia con la práctica de los alumnos judíos, los *talmidîm*, que escuchaban y preguntaban a los maestros, los rabinos. A este propósito el Evangelista subraya que el niño Jesús resulta un alumno extraordinariamente aventajado. Pero, por la respuesta a María, el

29. Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1990, n. 56.

30. Según las *halakhôt* judaicas (sentencias autorizadas de los rabinos para la aplicación de la Ley), la peregrinación a Jerusalén era obligatoria para los varones de doce años en adelante residentes en la tierra de Israel.

31. Estas circunstancias explican el episodio siguiente que narra el Tercer Evangelio: *Lc* 2,41-50.

32. Primera predicción: *Mt* 16,24-28; *Mc* 8,31-33; *Lc* 9,22. Segunda predicción: *Mt* 17,22-23; *Mc* 9,30-32; *Lc* 9,43b-45. Tercera: *Mt* 20,17-19; *Mc* 10,32-34; *Lc* 18,31-34.

Evangelista deja bien claro también que aquella sabiduría del niño procedía de más arriba que de su inteligencia natural; en otras palabras, que no era sólo un niño aventajado, sino el Hijo de Dios: *Es necesario que yo esté en las cosas de mi Padre* (*Lc* 2,49). Son las primeras palabras de Jesús —y las únicas del Niño— que conservan los Evangelios. El texto muestra la conciencia que tenía Jesús a los doce años de su singular Filiación respecto del Padre celestial (cfr. *Lc* 2,42). Como otros casos, sin embargo, el sentido fuerte de esa Filiación no debe ser visto sólo a la luz de este texto. La fuente del pasaje debe razonablemente ser remontada a santa María, más bien que a Jesús; sería transmitida en medios judaico-cristianos palestinenses muy primitivos. La incomprensión de María y José parece que deben referirse no a la Filiación divina de Jesús, sino a su modo de comportarse en aquella ocasión. Es seguro que el Evangelista les dio mucha importancia: Muestran, ya en la infancia de Jesús, *la conciencia* de la misión que tenía encomendada como consecuencia de ser el Hijo de Dios; y que Él estaba resuelto a cumplirla, a pesar de todos los dolores, aun a costa de tener que estrujar su propio corazón y, aún más, los de María y José.

iv) *De nuevo en Nazaret*

Lucas, después del episodio dela pérdida del Niño, hace un sumario de aquellos largos años de vida oculta en Nazaret: cfr. *Lc* 2,51-52. Con sólo tres palabras *les estaba sujeto* (también en el original griego son sólo tres: *ên hypotassómenos autoîs*) resume el Evangelista los muchos años en Nazaret, en el seno de su familia, entre sus demás parientes, y en el laborioso oficio y taller de José. Todo naturalidad, que escondía la sobrenaturalidad de la vida de la Sagrada Familia. Jesús obedece no sólo a su Padre Dios, sino también a las personas que, por ley natural de este mundo, debía obedecer, lo mismo que los demás niños y hombres: a José, el cabeza de la familia; a María, su madre; y hasta a los rudos clientes del pueblo, que iban a que les arreglara o hiciera los objetos que necesitaban para su vida y trabajo. De nuevo hemos de contemplar que Dios ha querido que su Hijo Unigénito viviera entre nosotros como uno más.

Capítulo III
LA VIDA PÚBLICA DE JESÚS Y EL «REINO»

10

BAUTISMO Y TENTACIONES DE JESÚS
En el umbral de la Vida Pública

1. Ministerio público de Jesús

La Encarnación del Hijo de Dios en las entrañas de santa María, así como su infancia y juventud, ocurrieron y se desarrollaron en la intimidad de la Sagrada Familia y en el ámbito estrecho del pueblecito de Nazaret, sin manifestación pública. El Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana, según los planes divinos, debía vivir la existencia de la inmensa mayoría de los hombres: primeramente, en el ejercicio de un oficio corriente, en medio de unos parientes y amigos..., en pocas palabras, en la realización de una vida normal, que podemos calificar de *privada*. Además del plan divino, en la larga vida privada de Jesús pudo haber influido la costumbre judía de su época, según la cual, los rabinos en Israel[1] no ejercían su oficio de maestros hasta haber cumplido los treinta años. Jesús pudo acomodarse a esa costumbre.

La vida privada de Jesús duró unos treinta años (cfr. *Lc* 3,23) o muy poco más. Pero tenía una misión que cumplir que exigía su manifestación a los hombres. Es lo que se ha llamado su *Vida pública*, o *Ministerio Público*. Fue de corta duración. Los Evangelios no dan datos precisos a este respecto[2]. La actividad que desarrolló Jesús para manifestar la *Buena Nueva* de la acción salvífica de Dios,

1. La palabra española «rabino» procede de la hebrea y aramea *rabbí* (también se encuentra la forma popular *rabbôni*, cfr. *Mc* 10,51; *Ioh* 20,16), que vino a significar «mi maestro». Hacia fines del siglo I d.C. se halla documentada como tratamiento usual dado a los doctores o maestros de la Ley. Etimológicamente está emparentada con las ideas de «grande» o «señor». Es algo parecido al tratamiento que en Occidente tendría el título de «Magnífico» aplicado a los rectores de las Universidades.

2. La investigación moderna, coordinando las referencias de los cuatro Evangelios y su relación con los hechos históricos en que se enmarcan los acontecimientos de esa *vida pública*, llega a la conclusión de que el ministerio público de Jesús debió de durar unos tres años y varios meses, como hipótesis más probable, y unos dos años y varios meses, como hipótesis también posible, aunque menos probable. Cfr. AV.VV., *Sagrada Biblia: Santos Evangelios*, EUNSA, 4ª edic., Pamplona 1995, pp. 87-91.

prometida en el AT, y cumplida en su existencia terrena, comienza, precisamente con el episodio de su Bautismo a manos de Juan el Bautista y termina con su Ascensión a los Cielos (cfr. *Act* 1,21-22).

Los Evangelistas, con los relatos del Bautismo de Jesús y de las Tentaciones en el desierto, parecen querer situar el comienzo de su ministerio público una vez que Juan Bautista había preparado al pueblo para recibir la manifestación del Mesías prometido. Los antiguos profetas habían anunciado desde lejos el advenimiento del Mesías, la era de la salvación mediante la instauración del Reino o Reinado de Dios. El Bautista señalará que ya está a la puerta[3].

2. Los relatos del Bautismo

El Bautismo de Jesús es narrado por los tres Evangelios Sinópticos. También se encuentran alusiones a este episodio en el Evangelio de san Juan (*Ioh* 1,29-34) y en los Hechos de los Apóstoles (*Act* 4,27; 10,38). En todos ellos se presenta como el comienzo del ministerio, o mejor, como *la preparación inmediata a su vida pública*. Es la manifestación (*epifanía*) de Jesús como Mesías de Israel e Hijo de Dios[4]. El Bautismo de Jesús es, además, la aceptación y la inauguración de su misión de «Siervo doliente»[5]. Los relatos de los Sinópticos son semejantes, aunque presentan modalidades que, para nuestro propósito, son secundarias. Marcos y Lucas son aproximadamente de la misma extensión; Mateo es algo más completo[6]:

El término *justicia* (*Mt* 3,15) tiene en la Biblia un significado muy rico; en este caso, *cumplir toda justicia* equivale a *cumplir lo establecido por Dios*[7]. Mt 3, 15 expresa las primeras palabras de Jesús en su ministerio público, que nos con-

3. Cfr. *Mc* 1,1-8; *Mt* 3,10-12; *Lc* 3,1-20; *Ioh* 1,26-36.
4. «El comienzo (cf Lc 3, 23) de la vida pública de Jesús es su bautismo por Juan en el Jordán (cf Act 1, 22). Juan proclamaba "un bautismo de conversión para el perdón de los pecados" (Lc 3, 3). Una multitud de pecadores, publicanos y soldados (cf Lc 3, 10-14), fariseos y saduceos (cf Mt 3, 7) y prostitutas (cf Mt 21, 32) viene a hacerse bautizar por él. "Entonces aparece Jesús". El Bautista duda. Jesús insiste y recibe el bautismo. Entonces el Espíritu Santo, en forma de paloma, viene sobre Jesús, y la voz del cielo proclama que él es "mi Hijo amado" (Mt 3, 13-17). Es la manifestación "Epifanía" de Jesús como Mesías de Israel e Hijo de Dios» (*CIgC*, n. 535).
5. «Se deja contar entre los pecadores (cf Is 53, 12); es ya "el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1, 29); anticipa ya el "bautismo" de su muerte sangrienta (cf Mc 10, 38; Lc 12, 50). Viene ya a "cumplir toda justicia" (Mt 3, 15), es decir, se somete enteramente a la voluntad de su Padre: por amor acepta el bautismo de muerte para la remisión de nuestros pecados (Cf Mt 26, 39). A esta aceptación responde la voz del Padre que pone toda su complacencia en su Hijo (cf Lc 3, 22; Is 42, 1). El Espíritu que Jesús posee en plenitud desde su concepción viene a "posarse" sobre él (Jn 1, 32-33; cf Is 11, 2). De él manará este Espíritu para toda la humanidad. En su bautismo, "se abrieron los cielos" (Mt 3, 16) (...) y las aguas fueron santificadas por el descenso de Jesús y del Espíritu como preludio de la nueva creación» (*CIgC*, n. 536).
6. Véanse los textos en *Mt* 3, 13-17; *Mc* 1, 9-11; *Lc* 3, 21-22.
7. Cfr. *CIgC*, n. 1224.

servan los Evangelios. Tienen un evidente parecido de contenido con las que pronunció de niño, cuando lo encontraron sus padres en el Templo (cfr. *Lc* 2,49). Son una constante en la conciencia de Jesús durante toda su vida: Él ha venido a esta tierra para cumplir la Voluntad de su Padre celestial. *Abrirse los Cielos* (*Mt* 3,16) es una expresión acuñada en el AT para indicar la gracia de una visión celestial[8]; También la *paloma* (que mencionan los tres Sinópticos) tiene su significado veterotestamentario[9].

La voz del cielo, al final del pasaje, *Éste es mi Hijo, el amado, en quien me he complacido* constituye una clara referencia al cumplimiento de algunas profecías mesiánicas del AT[10]. Éste *el Amado* era por excelencia el *hijo primogénito,* o el *hijo único* [11].

El episodio del Bautismo de Jesús no deja de ser misterioso para nosotros, como lo fue para la tradición cristiana. ¿Por qué Jesús debía pasar por este bautismo si era inocente, si no tenía pecado que purificar, si era el Hijo de Dios? Tampoco los Evangelistas omiten esta dificultad. Las palabras de Juan el Bautista (*Mt* 3,14) con la resistencia de éste, indican la misma dificultad. Pero ni los Evangelios ni la tradición cristiana que está en su origen y que les sigue, omitieron el relato. Ello implica una muestra de la historicidad del acontecimiento: no lo omitieron, aunque no lo comprendieran en toda su profundidad, porque sencillamente había ocurrido[12].

8. La expresión de la visión «Y vio al Espíritu de Dios... que venía sobre él» se explica en *Ioh* 1,32-34. Juan el Bautista percibió la manifestación del Espíritu Santo sobre Jesús: «Y Juan dio testimonio diciendo: —Yo no lo conocía [a Jesús], pero el que me envió [Dios] a bautizar en agua me dijo: —Sobre el que veas que desciende el Espíritu y permanece sobre él, ése es quien bautiza en el Espíritu Santo. —Y yo he visto y he dado testomonio de que éste es el Hijo de Dios». Por su parte, *Lc* 3,21 parece insinuar que la multitud que estaba allí también percibió el fenómeno de alguna manera, aunque no entendiera las palabras celestiales: «Cuando se bautizaba todo el pueblo, y Jesús, habiendo sido bautizado, estaba en oración, sucedió que se abrió el cielo, y bajó el Espíritu Santo sobre él en forma corporal, como una paloma, y se oyó una voz que venía del cielo: Tú eres mi Hijo, el Amado, en ti me he complacido».

9. Cfr. *CIgC*, n. 701.

10. Singularmente *Is* 42,1, aplicada a Jesús por la voz del Padre desde el Cielo. El texto de *Is* 42,1 dice así: «He aquí a mi siervo, a quien Yo sostengo, mi Elegido, en quien me complazco. He puesto mi Espritu en él: Dictará la Ley a las naciones». En la antigua sociedad de tradiciones seminómadas y pastoriles del Oriente, «Siervo» (en hebreo *'ebed*), no tenía la connotación peyorativa de «esclavo», que tenía en el mundo greco-romano. En aquella sociedad oriental, el *'ebed* y el hijo vivían una existencia parecida: ambos servían al clan familiar con su trabajo y vivían de él.

11. Así, en *Gen* 22,1-2, Dios dice a Abraham: «¡Abraham, Abraham! —Él respondió: —Heme aquí. —Díjole: —Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, y vete al país de Moriá. Ofrécele allí en holocausto en el monte que Yo te diga». Cfr. WESTERMANN, C., voz *'aebaed, Siervo,* en JENNI,E.-WESTERMANN, C., (dirs.), *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento,* Ed. Cristiandad, Madrid 1978, vol. II, cols. 239-262.

12. Podemos dar algunas razones de conveniencia sobre el hecho de que Jesús se quisiera someter a dicho bautismo: La Encarnación del Hijo de Dios no es un acontecimiento superficial. El Hijo de Dios asume con todas sus consecuencias las condiciones de la humana naturale-

3. Significado teologico del Bautismo de Jesús

Jesús, pues, en cuanto hombre, quiso pasar por todas nuestras limitaciones y humillaciones. Es un gran misterio de la realidad y profundidad de la Encarnación del Hijo de Dios que no nos ha dejado ni una enseñanza, ni un mandato que no haya observado él primero en su vida terrena. «Por el bautismo, el cristiano se asimila sacramentalmente a Jesús que anticipa en su bautismo su muerte y su resurrección: debe entrar en este misterio de rebajamiento humilde y de arrepentimiento, descender al agua con Jesús, para subir con él, renacer del agua y del Espíritu para convertirse, en el Hijo, en hijo amado del Padre y "vivir una vida nueva" (Rm 6, 4)»[13].

Los relatos de Marcos (1,9-11) y de Lucas (3,21-22) coinciden entre sí muy de cerca y, a su vez, con el de Mateo, a excepción del contenido de *Mt* 3,14-15, esto es, del diálogo de Jesús con el Bautista, que no lo reportan. Estos relatos y las alusiones de otros textos del NT —y aun de algunos evangelios apócrifos—, junto con las dificultades ya apuntadas que presenta el episodio, nos conducen a tomar muy en serio el acontecimiento en la vida de Jesús. Los tres Sinópticos —y si se quiere, especialmente el de Marcos, como apuntan algunos investigadores actuales[14]—, muestran estar subjetivamente seguros de narrar sucesos que pertenecen a la vida de Jesús. Por ser una experiencia íntima, Jesús mismo debió de comunicarla a algunos de sus discípulos más allegados[15]. Por otra parte, la Iglesia primitiva conservó tal experiencia de Jesús como suceso verdaderamente ocurrido y con arreglo a los relatos de los Sinópticos[16].

za: todas, excepto el pecado, que no es condición esencial de la naturaleza humana, sino un hecho en la existencia del hombre histórico; pero el Hijo de Dios sí que asumió las consecuencias del pecado (lo cual es una muestra más de la realidad de la Encarnación: tal acontecimiento misterioso se inserta plenamente en la historia de la humanidad): los dolores físicos y morales, la pobreza y las humillaciones de toda clase, hasta la muerte ignominiosa en la cruz... La epístola a los Hebreos explicará: «Teniendo un Sumo Sacerdote que ha penetrado en los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengamos firme nuestra confesión de fe. Porque no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino que, siendo como nosotros, ha sido probado en todo, excepto en el pecado» (*Heb* 4,14-15). Cfr. *infra*, Tema 41.

13. *CIgC*, n. 537. Así se recoge en la Tradición: «Enterrémonos con Cristo por el Bautismo, para resucitar con él; descendamos con él para ser ascendidos con él; ascendamos con él para ser glorificados con él (S. Gregorio Nacianceno. Or. 40, 9). Todo lo que aconteció en Cristo nos enseña que después del baño de agua, el Espíritu Santo desciende sobre nosotros desde lo alto del cielo y que, adoptados por la Voz del Padre, llegamos a ser hijos de Dios (S. Hilario, Mat 2)» (*CIgC*, n. 537).

14. Cfr. Danieli, Giuseppe, en AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, vol. 6.º, Elle Di Ci, Torino 1988, pp. 249-250.

15. Es cosa normal, pues hay precedentes semejantes en la vida de grandes profetas del AT, como Isaías, Jeremías, Ezequiel y Amós, que habían transmitido a sus discípulos experiencias análogas. San Pablo haría lo mismo después. Cfr. Danieli, G., op. cit., p. 250.

16. Una prueba son las alusiones claras de *Ioh* 1, 29-34; *Act* 4, 27; 10,38. E, incluso, de evangelios apócrifos, como el de los *Ebionitas*, el de los *Nazarenos* y el de los *Hebreos*. Cfr. G. Da-

El centro de los relatos está en las palabras dirigidas por la voz celeste. Ellas nos conducen al misterio de *la conciencia de Jesús de ser el Hijo de Dios, el Único, el Amado.* Las palabras se producen cuando Jesús sale del agua. El rito de la humillación que representaba el Bautismo ha terminado. En ese momento, la voz del Padre celestial glorifica al Hijo humillado. Este paso de la humillación a la exaltación es uno de los temas más arcaicos de la Cristología del NT: resume en sí la existencia terrestre de Jesús, desde los episodios de la infancia hasta los de la Pasión, Muerte y Resurrección, y está en el centro de los llamados *himnos cristológicos* del NT[17], de las predicciones de la pasión y resurrección anunciadas por Jesús[18], etc. Quizá en esta perspectiva podamos ir entendiendo el significado del suceso del Bautismo de Jesús por Juan y la razón de que los Evangelistas no lo hayan querido omitir. La tradición cristiana interpreta unánimemente que en el Bautismo de Jesús tenemos una manifestación de las tres personas de la Santísima Trinidad: El Padre, que habla de su Hijo, el Amado; Jesús, el Hijo, que está allí presente; el Espíritu Santo, que desciende en figura de paloma.

4. El ayuno y tentaciones de Jesús

Según Marcos, después de su bautismo, Jesús partió inmediatamente al desierto (*Mc* 1,12)[19]. Los tres Sinópticos relatan el suceso. Marcos es el más breve[20]. Mateo y Lucas son aproximadamente de la misma extensión. Pero se diferencian en el orden: la segunda tentación en Mateo viene como la tercera en Lucas, y viceversa. Hay una explicación razonable: en el esquema literario de Lucas, apreciable en todo su Evangelio, el ministerio público de Jesús comienza en Galilea y termina en Jerusalén. Hay siempre como una tensión, no sólo geográfica, sino sobre todo teológica, que va de la aparición en Galilea a la consumación de la

NIELI, op. cit., p. 236 nota 3. Una breve presentación de los apócrifos cristianos puede verse en ARANDA, Gonzalo, *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del Cristianismo en Edesa,* Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995, pp. 11-20

17. Cfr., entre otros, *Ioh* 1,1-18; *Phil* 2,6-11; *Rom* 1,3-4; *Col* 1,15-20; *Eph* 1,3-14; etc. Cfr. CASCIARO, J.M, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento,* EUNSA, Pamplona 1982, pp. 374-380.

18. Cfr. primera predicción: *Mc* 8,31-33; *Mt* 16,24-28; *Lc* 9,22; segunda predicción: *Mc* 9,30-32; *Mt* 17,22-23; *Lc* 9,43b-45; tercera predicción: *Mc* 10,32-34; *Mt* 20,17-19; *Lc* 18,31-34.

19. El *Catecismo de la Iglesia Católica,* n. 538, hace este resumen: «Los evangelios hablan de un tiempo de soledad de Jesús en el desierto inmediatamente después de su bautismo por Juan: "Impulsado por el Espíritu" al desierto, Jesús permanece allí sin comer durante cuarenta días; vive entre los animales y los ángeles le servían (Cf Mc 1, 12-13). Al final de este tiempo, Satanás le tienta tres veces tratando de poner a prueba su actitud filial hacia Dios. Jesús rechaza estos ataques que recapitulan las tentaciones de Adán en el Paraíso y las de Israel en el desierto, y el diablo se aleja de él "hasta el tiempo determinado" (Lc 4, 13)».

20. Marcos tiene sólo dos versos: *Mc* 1,12-13; mientras Mateo emplea once: *Mt* 4,1-11; y Lucas trece: *Lc* 4,1-13.

obra redentora en Jerusalén. De ahí resulta probable que sea Lucas el que haya acomodado el relato, de modo que se resalte también en él la mencionada tensión: la tercera tentación diabólica se produce en el Templo de Jerusalén. Por otro lado, la fuente única originaria de este relato no puede haber sido más que el mismo Jesús: pero en su comunicación a los discípulos ¿quedaría claro el orden de las tentaciones? No podemos responder a esta pregunta, pero podría ser una razón de la libertad con que Mateo y Lucas han expresado ese orden.

Los tres Sinópticos muestran, pues, que Jesús, como preparación inmediata para su ministerio público, es impulsado por el Espíritu de Dios a practicar un riguroso retiro de *oración y ayuno* en el desierto, dos prácticas tradicionales en la piedad de toda alma que busca a Dios y quiere realizar la misión que le encomienda. Moisés se había retirado, él solo, al monte Sinaí, antes de promulgar en nombre de Yhwh los Diez Mandamientos (*Ex* 34,28). También el profeta Elías caminó durante cuarenta días por el desierto, antes de comenzar su misión divina de hacer que el pueblo de Israel renovara su compromiso de fidelidad a la Alianza (*1 Reg* 19,5-8). En esta tradición bíblica se inserta el retiro de Jesús durante cuarenta días[21]. «Una escena llena de misterio, que el hombre pretende en vano entender —Dios que se somete a la tentación, que deja hacer al Maligno—, pero que puede ser meditada, pidiendo al Señor que nos haga saber la enseñanza que contiene»[22].

Conducido Jesús por el Espíritu al desierto[23], tras el prolongado ayuno, como es natural, debió de sentir un hambre terrible, circunstancia que es aprovechada por Satanás para tentarle. La *primera tentación* de Satanás, con unas palabras de la Escritura, es una incitación a que Jesús manifieste su poder y dignidad con un milagro: convertir las piedras en pan[24]. Jesús la rechaza con otras palabras de la Escritura[25]: hacer tal milagro sería vanagloria y ostentación, sobre

21. Como recuerda el Papa Juan Pablo II, «Se puede decir que Cristo introdujo la tradición del ayuno de cuarenta días en el año litúrgico de la Iglesia (...). Con este ayuno cuaresmal la Iglesia, en cierto sentido, está llamada cada año a seguir a su Maestro y Señor» (*Audiencia General* del 28-II-1979).

22. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, nn. 61-63.

23. Una tradición antigua señala como lugar del retiro y tentaciones el «Monte de la Cuarentena», en árabe *Djebel Qarantal*, situado a unos cuatro kilómetros al norte de la actual ciudad de Jericó. Es un monte escarpado, sin vegetación, duro, de unos 330 m de altura sobre el valle del Jordán.

24. Sería interesante colocar en columnas los dos relatos de Mateo y Lucas. Para ser breves, sin embargo, puede bastarnos leer uno solo de ellos. Haremos la lectura de Mateo, sin que esta opción tenga razones evidentes. «[1]Entonces fue conducido Jesús al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo. [2]Después de haber ayunado cuarenta días con cuarenta noches, sintió hambre. [3]Y, acercándose el tentador, le dijo: —Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en panes. —[4]Él dijo en respuesta: —Escrito está: —No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios» (*Mt* 4,1-4).

25. Estas palabras de Jesús son cita de *Dt* 8,4b, glosadas también en *Sap* 16,26. Moisés recuerda al pueblo que a pesar del hambre y de la indigencia, Dios alimenta y protege a los suyos.

todo para resolver un problema personal; denotaría clara falta de confianza en Dios. En la *segunda tentación* es conducido por el diablo al pináculo del Templo de la Ciudad Santa[26]; y desde allí le incita a arrojarse al vacío para que los ángeles le recojan sin daño alguno: un nuevo motivo espectacular, bien distinto del estilo de Jesús (*Mt* 4,5-7). El demonio vuelve a utilizar la Escritura deformando el sentido del *Ps* 91,11-12, que Cristo reinterpreta con unas palabras de la *Toráh* (*Dt* 6,16). Para la *tercera tentación*, el diablo le lleva a un monte muy alto, donde le muestra la gloria de todos los reinos de la tierra y, fingiendo ser su dueño, le promete entregárselos si Jesús le adora (*Mt* 4,8-11). La respuesta del Señor es también contundente: zanja el diálogo con Satanás y argumenta de nuevo con la Escritura (cita de *Dt* 6,13).

«Los evangelistas —explica el *Catecismo*— indican el sentido salvífico de este acontecimiento misterioso. Jesús es el nuevo Adán que permaneció fiel allí donde el primero sucumbió a la tentación. Jesús cumplió perfectamente la vocación de Israel: al contrario de los que anteriormente provocaron a Dios durante cuarenta años por el desierto (Cf Sal 95,10), Cristo se revela como el Siervo de Dios totalmente obediente a la voluntad divina. En esto Jesús es vencedor del diablo; él ha "atado al hombre fuerte" para despojarle de lo que se había apropiado (Mc 3, 27). La victoria de Jesús en el desierto sobre el Tentador es un anticipo de la victoria de la Pasión, suprema obediencia de su amor filial al Padre»[27].

5. La tentacion en la Biblia

El concepto de «tentación» en el vocabulario de la Biblia[28], es al menos ambivalente. Significa tanto «prueba» como «seducción». El sujeto del verbo «tentar» puede ser diverso: Dios, el diablo, otro hombre. Cuando es Dios quien «tienta», es que «prueba» la calidad, la fidelidad, la virtud del hombre. Cuando quien "tienta" es el diablo, es que intenta seducir al mal, engañar, hacer pecar al hombre. Alguna vez se habla de que el hombre «tienta» a otro; pero esa acción humana está movida, en última instancia, por influjo diablico[29]. Es comúnmente admitido en la moral cristiana que puede distinguirse un triple grado de tentación diabólica. En primer lugar, la simple *sugestión*, esto es, tentación externa en materia moral leve o grave, que se sufre sin pecado con tal de que se resista con fortaleza; es más, al ser rechazada, se convierte en acto de virtud. En segundo lugar, la tentación *con delectación* más o menos prolongada, aunque sin consentimiento claro: en ella hay ya algo de pecado, más o menos grave según haya

26. Es una manera común de nombrar a Jerusalén, tanto entre los cristianos como entre los judíos y árabes. Hoy día, entre estos últimos, es precisamente la manera usual de mencionarla, incluso más abreviada de *al-Qûds*, «La Santa».
27. *CIgC*, n. 539.
28. En el texto griego es *peirasmós*, en el hebreo *massáh*.
29. Cfr. Casciaro, J.M., *Estudios sobre Cristología del N.T.*, cit., p. 138.

sido el consentimiento de la voluntad y la gravedad de la materia. Y, finalmente, la tentación *consentida*, que llega al interior del hombre: ésta es siempre pecado, y será grave si el objeto de la tentación es de materia grave.

Por su actitud de inmediata y absoluta repulsa, Jesús sólo sufrió el primer grado de tentación: era de materia grave pero rechazada enérgicamente; por tanto no hubo el más mínimo pecado, sino que se convirtió en acto virtuoso y meritorio del alma humana de Jesús.

6. Significado teológico de las tentaciones de Jesús

Los personajes importantes de la Historia de la Salvación han sido *tentados:* Adán y Eva, Abrahán, Moisés, etc., y el pueblo de Israel en su conjunto, especialmente durante su peregrinación por el desierto camino de la tierra prometida. Mateo 4,1 subraya que Jesús fue llevado al desierto *para ser tentado*[30]. Según la perspectiva teológica de Mateo, en Jesús *se cumplen* las profecías del AT, siendo éste, en su conjunto, una profecía general de Jesús. Con arreglo a este horizonte teológico, podemos ver en la narración de las «tentaciones» de Jesús una intencionalidad triple. Por una parte, las tentaciones de los patriarcas y profetas del AT, y del antiguo pueblo en su totalidad, son una *figura anticipada* de las *tentaciones* a que iba a ser sometido Jesús. Por otra parte, *las caídas* de Adán y Eva, del pueblo de Israel durante el Éxodo, etc., que no supieron estar a la altura de las exigencias de su vocación divina, serán *rectificadas* por la fidelidad de Jesús a su propia misión. Y, por último, *la vida de Jesús* es también un preludio, un *modelo* al que debe conformarse la vida de los cristianos y de la Iglesia en su totalidad, que será «tentada» por los poderes diabólicos, que intentarán «seducir» al mal.

Las tres tentaciones diabólicas tienen en común la pretensión de «seducir» a Jesús para que utilice en provecho propio sus prerrogativas y poderes[31], induciéndolo a la vanidad, a la soberbia, al pecado en una palabra. Se trataba: primero, de convertir las piedras en pan, cuando el hambre era terrible; segundo, de provocarle a la «presunción»[32], para que pidiera a Dios un milagro innecesario: lanzarse al suelo desde el ángulo de la muralla del Templo[33]; y, tercero, de ofrecerle el dominio sobre los reinos de este mundo. La segunda tentación es de características típicamente satánicas. Un lanzamiento desde esa altura, en un sitio

30. Lucas es más suave: dice simplemente que «estuvo cuarenta días y fue tentado por el diablo» (*Lc* 4,2).

31. Nos resulta muy difícil saber qué podría conocer Satanás, en su condición de ángel caído, acerca del misterioso ser de Jesús. Parece que no deba de tener un conocimiento perfecto de la singular Filiación divina de Jesús. Por otro lado es cuestión cuyo tratamiento ahora nos desviaría de nuestro propósito.

32. En el sentido preciso y técnico de la palabra en Moral: Un acto arrogante por el que se intenta forzar a Dios a que realice una intervención milagrosa sin motivo honesto.

33. Tradicionalmente se señala el ángulo SE del recinto amurallado del Templo.

de Jerusalén tan visible, y ser tomado por los ángeles para no estrellarse, constituiría para Jesús una manifestación espectacular de su «mesianidad», que le iniciaría triunfalmente por el camino de la gloria fácil. Pero la misión salvífica y mesiánica de Jesús debía ir por otros derroteros, los de la humildad, el silencio y el sacrificio, completamente opuestos a la conducta diabólica[34]. El rechazo por parte de Jesús nos desvela también el misterio de la vida de su Iglesia y de cada cristiano, que no han de poner su esperanza en triunfos fáciles en este mundo, sino en la eficacia oculta de su vida sacrificada. Cuando, más tarde, Jesús predique el camino de la humildad, lo hará con la autenticidad y el ejemplo de su propia conducta. Así, en el momento supremo de la Pasión, tampoco descenderá de la Cruz (cfr. *Mt* 27,39-40). La tentación de Jesús manifiesta la manera que tiene de ser Mesías el Hijo de Dios, en oposición a la que le propone Satanás y a la que los hombres (*Mt* 16,21-23) le quieren atribuir.

La tentaciones de Jesús, por la fidelidad a Dios y la repulsa de la insidia diabólica, se convierten en una reparación y rectificación de las caídas del pueblo de Israel y aun de todas las caídas de la humanidad y de las de cada persona. En su doble vertiente de tentación diabólica y de prueba divina a la fidelidad, las tentaciones de Jesús no fueron las únicas que sufrió en su vida. Después del Ayuno y Tentaciones en el desierto, Jesús volvió a Galilea y comenzó su «ministerio público», su predicación y *proclamación de la llegada del Reino de Dios*. Ese es el enmarcamiento que presenta Lucas, inmediatamente después de narrar el episodio de las tentaciones en el desierto (cfr. *Lc* 4,14-15).

34. Cfr. GOMÁ I CIVIT, Isidro, *El Evangelio según San Mateo I*, Ed. Marova, Madrid 1966, pp. 142-143.

11

EL ANUNCIO DEL «REINO»

Jesús y la conversión de los pecadores

1. Proclamación de la llegada del «Reino»

Los evangelistas no expusieron la estructura geográfica y cronológica de la actividad de Jesús con las categorías de la historia erudita contemporánea, sino según otros esquemas que privilegiaban puntos de interés distintos de los de un historiador moderno. Jesús sale al encuentro de todos los hombres desde el comienzo de su actividad mesiánica[1]. Afirma que su misión estaba dirigida en primer lugar a la «casa de Israel», pero también que su doctrina está destinada a todos los hombres y mujeres[2].

El Evangelio de Juan tiene como trama los viajes de Jesús a Jerusalén con motivo de las grandes fiestas judías —Pascua y Fiesta de los Tabernáculos—. Pueden distinguirse cuatro —o al menos tres— Pascuas distintas durante su actividad pública, lo cual implica una duración de ésta de unos tres años y pocos meses, —o de dos años y pocos meses—[3]. Los Sinópticos presentan una estructura muy estilizada, distribuida en tres grandes fases: a) Ministerio en Galilea. b) Salidas por diversos territorios judíos y por regiones limítrofes, fuera de las fronteras de la tierra de Israel. Y c) Ministerio en Judea y Jerusalén.

Juan el Bautista ha preparado el camino a Jesús anunciando un «bautismo de penitencia para el perdón de los pecados» (*Mc* 1,4). Tras su Precursor, Jesús proclama la llegada del Reino (cfr. *Mc* 1,14-15). La Buena Nueva que Cristo anuncia tiene rasgos muy propios. En el principio se centra sobre la proclamación de la llegada del Reino o Reinado de Dios; todos, hombres y mujeres, están llamados a entrar en el Reino, aunque es anunciado en primer lugar a los hijos

1. Jesús «recorría toda Galilea, enseñando en sus sinagogas» (*Mt* 4,23); «iba por ciudades y pueblos» (*Lc* 8,1). Sobre su actividad fuera del territorio judaico, cfr. *Mc* 3,7-8.
2. Cfr. *Mt* 8,11. Después de la Resurrección, Jesús ordena a los Apóstoles que prediquen su mensaje a todos los hombres: cfr. *Mt* 28,19.
3. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evagelios,* EUNSA, 4.ª edic., Pamplona, 1995, pp. 90-91.

de Israel (cfr. *Mt* 10,5-7). Para entrar en ese reino es preciso acoger la palabra de Jesús[4], que invita a los pecadores al banquete mesiánico (*Mc* 2,17), pero con una condición previa: la conversión[5].

2. Anuncio del «Reino» y necesidad de la conversión

Jesús proclama la venida del Reino de Dios no sólo con su palabra, sino también con sus obras. Desde el comienzo de su ministerio, los Evangelios nos muestran a Jesús en medio de los pecadores; su actitud con tiene una prioridad: «llamar no a los justos (es decir, los que se creen justos), sino a los pecadores» (*Mt* 9,13). Había nacido para salvarlos, según nos expresa ya el anuncio del ángel a San José: «le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (*Mt* 1,21). Venía a buscar a todas y a cada una de las ovejas extraviadas: «Por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo», resumirá esta verdad el Símbolo Niceno-Constantinopolitano. Esta conducta la ejemplificó Jesús, entre otras, en la parábola de la oveja perdida: «habrá en el Cielo mayor alegría por un pecador que hace penitencia que por noventa y nueve justos que no la necesitan» (*Lc* 15,7). Como prueba suprema de su amor realizó el sacrificio de su propia vida[6].

3. Actitud constante de Jesús hacia los pecadores

Jesús se ha identificado con Dios, que ya había expresado siglos antes, por medio de los profetas, su voluntad de ir en busca del pecador, de la oveja descarriada[7]. La aparición de Jesús entre los hombres y mujeres es una llamada apremiante a la conversión —«Convertíos y creed en el Evangelio» (*Mc* 1,15; *Mt* 4,17)—. Lucas conserva parte de una homilía de Jesús en la sinagoga de Nazaret, que nos ilustra acerca del corazón de Jesucristo y de la conciencia que tenía de su misión (*Lc* 4,16-21).

La búsqueda del pecador, el vehemente deseo de su conversión, la oferta del perdón... son las actitudes constantes en el corazón y en los sentimientos de Jesús. Muchos de sus contemporáneos manifestarán incomprensión y repulsa de

4. Cfr.. *CIgC,* n. 543.

5. «No he venido a llamar a justos sino a pecadores» (*Mc* 2,17; cfr. *1 Tim* 1,15). Jesús invita a la conversión, sin la cual no se puede entrar en el Reino; muestra de palabra y con hechos la misericordia sin límites de su Padre (Cfr. *Lc* 15,11-32) y la inmensa «alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta» (*Lc* 15,7). La prueba suprema de este amor será el sacrificio de su propia vida «para remisión de los pecados» (*Mt* 26,28). Cfr. *CIgC.*, n. 545.

6. Cfr. *Mt* 26,28. Cfr. también *CIgC,* n. 545.

7. «Buscaré la oveja perdida, tornaré a la descarriada, curaré a la herida, sanaré a la enferma» (*Ez* 34,16). «Diles: —¡Por mi vida! —Oráculo del Señor Yhwh—: Yo no me complazco en la muerte del malvado, sino en que el malvado se convierta y viva. ¡Convertíos, convertíos de vuestra mala conducta! ¿Por qué habéis de morir, casa de Israel?» (*Ez* 33,11).

tal actitud misericordiosa. Lo contemplamos, por ejemplo, en el episodio de la mujer pecadora (*Lc* 7,36-50). Jesús no escatima esfuerzo para ofrecer la salvación a todas y a cada una de las almas. Así, otra vez, aunque fatigado por el camino y la sed (*Ioh* 4,3-6), no desperdicia la ocasión de que vuelva al buen camino otra mujer pecadora, la samaritana, no obstante la enemistad proverbial entre samaritanos y judíos (*Ioh* 4,7-10). Cualquiera que lea con atención este episodio podrá descubrir fácilmente la adaptación de Jesús a la situación de la samaritana para ir acercándola a la verdad de Sí mismo y de la salvación que le está ofreciendo (*Ioh* 4,11-14). Y también podrá descubrir la apertura de esa mujer a la gracia divina (*Ioh* 4,15-26).

Los discípulos aprenden del Maestro, que les presenta la siembra apostólica que les espera y el «hambre» de cumplir ante todo la Voluntad de Dios (*Ioh* 4,27-38). Jesús no hace acepción de personas, ni siquiera hacia los samaritanos (*Ioh* 4,39-42): Todo pecador es para Jesús un alma que puede salir de su miseria espiritual. Jesús saldrá al encuentro de un pecador, Zaqueo, publicano, uno de los oficios más abyectos para los judíos (cfr. *Lc* 19,1-10). Zaqueo se abre también a la gracia de Dios, y no de manera teórica, sino con propósitos concretos de rectificar su conducta.

La parábola del hijo pródigo muestra de la manera más expresiva la actitud entrañablemente misericordiosa de Dios y de Jesús hacia el pecador que se abre al arrepentimiento[8]. Es todo un tratado sobre la voluntad de perdón de Dios y de Jesús hacia el pecador arrepentido. Según Lucas, esta parábola va precedida de una breve introducción («Se le acercaban todos los publicanos y pecadores para oírle...», *Lc* 15,1-3) a las parábolas de la oveja extraviada (*Lc* 15,4-7) y de la moneda perdida (*Lc* 15,8-10) y sirve también para la del hijo pródigo. El papa Juan Pablo II ha dado la siguiente explicación: «La misericordia —tal como Cristo nos la ha presentado en la parábola del hijo pródigo— tiene la forma interior del amor, que en el Nuevo Testamento se llama ágape. Tal amor es capaz de inclinarse hacia todo hijo pródigo, toda miseria humana y singularmente hacia toda miseria moral o pecado. Cuando esto ocurre, el que es objeto de misericordia no se siente humillado, sino como hallado de nuevo y "revalorizado". El padre le manifiesta, particularmente, su alegría por haber sido "hallado de nuevo" y por "haber resucitado". Esta alegría indica un bien inviolado: un hijo, por más que sea pródigo, no deja de ser hijo real de su padre; indica, además, un bien hallado de nuevo, que en el caso del hijo pródigo fue la vuelta a la verdad de sí mismo»[9].

8. Así comentaba brevemente esta parábola el beato Josemaría ESCRIVÁ: «Dios nos espera, como el padre de la parábola, extendidos los brazos, aunque no lo merezcamos. No importa nuestra deuda. Como en el caso del hijo pródigo, hace falta sólo que abramos el corazón, que tengamos añoranza del hogar de nuestro Padre, que nos maravillemos y nos alegremos ante el don que Dios nos hace de podernos llamar y de ser, a pesar de tanta falta de correspondencia por nuestra parte, verdaderamente hijos suyos» (Beato Josemaría ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Ed. Rialp., 29.ª edic., Madrid 1992, n. 64).

9. JUAN PABLO II, Encíclica *«Dives in misericordia»*, de 30-XI-1980, n. 6.

4. Misericordia de Jesús y conversión del pecador

Basten los textos citados para ir penetrando en las entrañas de misericordia de Jesús hacia los hombres y mujeres, hacia todos nosotros, pecadores. Quizá el texto más entrañable, «caso límite», sea el del perdón del «Buen ladrón» (*Lc* 22,39-43). «Mientras caminamos en esta vida, todos pecamos, pero también todos podemos arrepentirnos. Dios nos espera siempre con los brazos abiertos al perdón. Por eso nadie debe desesperar, sino fomentar una firme esperanza en el auxilio divino»[10]. «He repetido muchas veces aquel verso del himno eucarístico: *peto quod petivit latro poenitens*, y siempre me conmuevo: ¡pedir como el ladrón arrepentido! —Reconoció que él sí merecía aquel castigo atroz... Y con una palabra robó el corazón a Cristo y *se abrió* las puertas del Cielo»[11].

En todos estos pasajes evangélicos, junto a la voluntad de Jesús de salvar al pecador, está la actitud del hombre que responde a esa invitación. En todos esos casos se debate el misterio de la libertad: la libertad de Dios y la libertad de la criatura humana. «En efecto, Cristo invitó a la fe y a la conversión, Él no forzó jamás a nadie»[12]. «Dio testimonio de la verdad, pero no quiso imponerla por la fuerza a los que le contradecían»[13]. San Agustín resumió muy claramente la cuestión: «El que te hizo sin contar contigo, no te salva sin contar contigo»[14]. Otros pasajes evangélicos muestran cómo el ofrecimiento de la salvación encuentra respuesta negativa. En unos casos es la soberbia, el sentido de suficiencia, que impide ver la necesidad de salvación y purificación: el hombre se siente satisfecho de sí mismo y sin necesidad de la gracia. Jesús encontró muchas actitudes de éstas entre los fariseos de su tiempo. Es paradigmática a este respecto la parábola del fariseo y del publicano (cfr. *Lc* 18,9-14).

De nada sirve el cumplimiento externo de la Ley si no va acompañado de buena intención. El fariseo de la parábola incluso se excede: La costumbre de la época, basada en las *halakhôt* o sentencias de los rabinos, instaba ayunar una vez por semana; el fariseo se excede ayunando dos. En la Ley se especificaban cuáles eran los productos y frutos por los que se debían dar el diezmo al Templo[15]; el fariseo extendía ese diezmo a todo cuanto poseía. Las acciones externas eran buenas, muy buenas, pero se habían viciado por la finalidad y la intención interior: en el caso del fariseo la intención eran obtener una seguridad frente a las exigencias de la justicia de Dios y jactarse en sí mismo y ante los demás. El orgullo y la vanidad arruinaban la bondad de las buenas obras externas. Por el contrario, el

10. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Lc* 22,39-43.
11. Beato Josemaría Escrivá, *Via Crucis*, Ed. Rialp, 20ª edic. Madrid 1992, «XIIª estación».
12. *CIgC.*, n. 160.
13. Conc Ecum, Vaticano II, Decreto *Dignitatis humanae*, n. 11.
14. «Qui te fecit sine te, non te iustificat sine te», San Agustín de Hipona,, *Sermón nº 169*, 13 (Migne, *Patrología, series latina*, vol. 38, p. 923).
15. Cfr. *Lev* 27,30-33; *Num* 18,20-32; *Dt* 12,6.11.17; 14,22-29; 26,12-15.

publicano reconocía su condición de pecador: no tenía nada de que vanagloriarse ante Dios, sino que se presentaba como un indigente ante Él, sin ningún derecho, confiando sólo en la misericordia divina: «Dios mío, ten compasión de mí, que soy un pecador». Y es éste el que es perdonado, justificado.

La enseñanza de Jesús no es completamente nueva. Había sido revelada en el AT[16]. Es del todo nuevo el talante de Jesús, que insiste —en contraste con el legalismo exterior de los rabinos— en que el centro del valor del acto moral es la intención interior (*Mt* 6,1-6).

i) *Disposiciones para la conversión.* La conversión es sobre todo una actitud de confianza humilde en Dios. Jesús muestra una especial y entrañable benevolencia por los hombres y mujeres que se sienten indigentes ante Dios, carentes de «derechos» ante su Creador y Padre. Hay tres modelos paradigmáticos de esta actitud: los niños, los enfermos y los pecadores que reconocen su pecado. En esos tres modelos se concentran, de algún modo, todos los indigentes ante Dios, los que se consideran «pobres en cuanto al espíritu», según la terminología de las «Bienaventuranzas». Jesús muestra, en cambio, su repulsa hacia los que se consideran autosuficientes y rechazan el auxilio de Dios. *Mt* 18,1-4, entre otros muchos, muestra la actitud correcta de la criatura ante su Creador. La conversión tropieza con el egoísmo y el apego a las riquezas, como es el caso del joven rico (*Mc* 10,17-22)[17]. Muchos de los contemporáneos de Jesús se resistieron a su oferta de salvación, no estaban dispuestos a dejar sus comodidades y bienestar[18]. En otros casos, los que se resistían a Jesús le exigían que se aviniera a sus peticiones petulantes. Por eso llega a exclamar: «Esta generación es una generación perversa; busca una señal y no se le dará otra sino la señal de Jonás» (*Lc* 11,29-32; cfr. *Mt* 12,38-42). Del mismo modo, los habitantes de las ciudades ribereñas del lago de Genesaret serán tratados con mayor rigor en el día del juicio que los paganos de Tiro y de Sidón (*Lc* 10,13-15; *Mt* 11,21-23).

ii) *La conversión como oportunidad.* Jesús es la definitiva oportunidad dada a los hombres y mujeres para que acojan la salvación. Una cosa es la debilidad de la criatura humana, debilidad hacia la que Jesús muestra infinitas comprensión y misericordia. Y otra es el endurecimiento de corazón. En este caso, al cerrarse

16. Por ejemplo: «Un corazón contrito y humillado, oh Dios, Tú no lo desprecias» (*Ps* 51 [50],19); *1 Pet* 5:5. Cfr. también *Iac* 4,6.
17. Cfr. *Mt* 19,16-30; *Lc* 18,18-30.
18. «Me dices, de ese amigo tuyo, que frecuenta sacramentos, que es de vida limpia y buen estudiante. —Pero que no "encaja": si le hablas de sacrificio y de apostolado, se entristece y se te va. —No te preocupe. —No es un fracaso de tu celo: es, a la letra. la escena que narra el Evangelista: "si quieres ser perfecto, anda y vende cuanto tienes y dáselo a los pobres" (sacrificio)... "y ven después y sígueme" (apostolado). —El adolescente "abiit tristis" —se retiró también entristecido: no quiso corresponder a la gracia»: Beato Josemaría ESCRIVÁ, *Camino*, 57ª edic., Madrid, 1992, n. 807.

a la salvación en Jesús, los hombres escogemos nuestra perdición (*Lc* 13,1-5). Jesús explicaba, por medio de la parábola de la higuera estéril, el final de la criatura humana que se cierra a las oportunidades que Dios le ha ofrecido (*Lc* 13,6-9).

iii) *Diversos grados de conversión.* La conversión ha de ser sincera, interior, total. No obstante, la correspondencia a la gracia admite grados. No todos respondemos con la misma generosidad. Jesús tiene conciencia de esa diversidad de respuesta. La parábola del sembrador, conservada por los tres Sinópticos (*Mt* 13,1-9.18-23; *Mc* 4,1-9.13-20; *Lc* 8,4-15), ilustra muy bien esta doctrina del misterio de la correspondencia libre del hombre a las gracias divinas. La explicación de la parábola por el mismo Jesús es muy clara[19]. La parábola del sembrador «explica admirablemente la economía sobrenatural de la gracia divina: Dios concede la gracia y el hombre corresponde a ella libremente. De este modo ocurre que hay quienes al corresponder con generosidad reciben nueva gracia[20], llegando así a abundar cada día más en gracia y en santidad. Por el contrario, quienes rechazan los dones divinos se cierran en sí mismos y, viviendo en el egoísmo y el afecto al pecado, llegan a perder la gracia de Dios totalmente (...). Entienden las palabras divinas sólo los que tienen buenas disposiciones. No basta con la materialidad de oírlas (...). Pero no pensemos que el no querer oír ni ver ni entender fue una cosa exclusiva de aquellos hombres contemporáneos de Jesús; cada uno de nosotros también tiene sus durezas de oído, de corazón y de entendimiento ante la palabra de Dios, ante su gracia»[21].

5. Venganza, talión, perdón

En el AT, el pecador es un deudor frente a Dios. Y el pecado es una *deuda* pendiente con Él. Es en el amplio tema del pecado donde el Dios celoso (*Ex* 20,5) se revela como el Dios del perdón (*selîkhah,* en hebreo). Dios, lejos de querer la muerte del pecador, quiere que se convierta y viva (*Ex* 18,23; *Ez* 33,11). Pero los textos del AT que hablan de perdón entre los hombres son escasos. Casi todos se re refieren al perdón que Dios otorga a los humanos, más en concreto a Israel.

Los pasajes del AT que mencionan la venganza (*neqamah*) son numerosos. En la época patriarcal (s. XIX-XVII), los miembros del clan se protegían y defendían mutuamente. Cuando ocurría un homicidio, la ejecución de la «venganza» recaía en el pariente más próximo, el *go'el,* o «vengador de la sangre». Un caso grave fue, por ejemplo, el del rapto de Dina, hija de Jacob y de Lía, «vengada» por Simeón y Leví, sus hermanos de padre y madre, matando a todos los varo-

19. Cfr. Beato Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa,* cit., n. 150.
20. Cfr. *Mt* 13,12: «Porque al que tiene se le dará y abundará, pero al que no tiene se le quitará».
21. AA.VV., *Sagrada Biblia, Santos Evangelios,* cit., notas a *Mt* 13,12 y 13,14-15.

nes de la ciudad del raptor (*Gen* 34). Jacob les reprochó su crueldad, pero más bien por las complicaciones que podría traer. Israel, una vez llegado a la sedentarización, conservó la antigua costumbre del *go'el* (*2 Sam* 3,22-27). La Toráh se cuidó de evitar los excesos de la «venganza», limitándola con la «ley del talión»: según ésta, sólo podría castigarse: «Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» (*Ex* 21,23b-25; *Lev* 24,17-20; *Dt* 19,21).

La Ley del talión representaba un avance social y jurídico enorme respecto de la costumbre de la venganza de los pueblos del antiguo Oriente. También había hecho un avance parecido, hacia el siglo XVIII a.C., el Código de Hammburabbi[22], rey de Babilonia, dirigido, a una sociedad mucho más desarrollada que la de los antiguos israelitas. Pero la *Toráh* irá más allá: Destruye el impulso de venganza, la pasión humana de devolver mal por mal[23]. Sin embargo, el deber de perdonar contempla sólo el horizonte del prójimo —en hebreo *re'a*, en griego *plêsios*—, restringido a los israelitas. Entonces, los no judíos, ¿qué consideración tienen? —Depende de la actitud que hayan tomado ante los israelitas. Cuando les han atacado o injuriado, no parece que se prohíba la venganza[24].

6. Enseñanza de Jesucristo sobre el perdón

La actitud constante de Jesús constituye una novedad, no obstante los avances del AT. Así aparece en las «antítesis» (*Mt* 5,43-48) del Discurso de la Montaña (*Mt* 5-7). Concretamente, la primera parte del versículo de *Mt* 5,43, «amarás a tu prójimo» es una cita literal de *Lev* 19,18; la segunda, «odiarás a tu enemigo», no viene literalmente en ningún pasaje del AT, sino en algunos de la literatura de Qumrân[25]. No es probable que Jesús quisiera solamente salir al paso de estos escritos. La novedad de Jesús es ampliar el concepto de prójimo, restringido a sólo los judíos, a todos los hombres, sin distinción de raza o religión. Que esto sea así queda claro en la parábola del «buen samaritano» (cfr. *Lc* 10,25-36). En suma, para los judíos del tiempo de Jesús, los prójimos eran sólo los hebreos. Jesús lla-

22. Cfr. arts. 196. 197. 200.
23. «No odies en tu corazón a tu hermano, sino corrige a tu prójimo, para que no te cargues con pecado por su causa. No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Yhwh» (*Lev* 19,17-18). Cfr. CASCIARO, J.M., *Jesús de Nazaret*, Alga Editores, Murcia 1994, pp. 367-368.
24. Así, por ejemplo, *Iud* 15,3.7, donde no se critica a Sansón por vengarse de los filisteos.
25. En *1QS* [*Regla de la Comunidad*], 1,9-10, se prescribe a los adeptos del movimiento qumrânî: «...para amar a todos los hijos de la luz (...) y para odiar a todos los hijos de las tinieblas». Poco más adelante (9,21-22) «Respecto a quienes deberá amar u odiar: Odio eterno a los hombres de la fosa». Cfr. también *1QS* 1,3-4; 2,5-9; 8,6-8; 9,23; *1QHab* [*Pésher de Habacuc*], 5:3-5; etc.

mó prójimo a un samaritano, el pueblo más odiado por los judíos[26]. Y si un samaritano era «prójimo», con no menor razón lo es todo hombre. En este contexto se profundiza el alcance de las palabras de Jesús: «Amad a vuestros enemigos». Tal amor implica la idea base de perdón. Un perdón profundo, que llega hasta las raíces de la fraternidad entre todos los hombres, hermanos entre sí por descender de un mismo tronco y haber sido creados a imagen y semejanza de Dios[27], haberlos redimido por Jesucristo (*Rom* 5,18-19) y constituido en hijos de Dios (*Rom* 8,14-17). Jesús, pues, amplía y fundamenta las bases éticas del AT, entre ellas la del amor al prójimo y del perdón a todos[28].

En la parábola del deudor inmisericorde explica Jesús, por contraste, de un lado, la actitud de infinita misericordia de Dios hacia el pecador que acude a Él en demanda de perdón, y de otro, la necesidad de que el pecador sea también misericordioso con sus semejantes (cfr. *Mt* 18,21-35). Es la misma doctrina que inculca Jesús a sus discípulos al enseñarnos la oración del Padrenuestro.

i) *El perdón, ¿utopía, o ética para este mundo?* La ética del perdón proclamada por Jesús, ¿es aplicable en esta vida, o es más bien una utopía irrealizable en este mundo? Un autor judío publicó hace pocos años un estudio sobre el quinto capítulo del Evangelio de San Mateo, en el que se contiene la primera parte del Discurso de la Montaña[29]. En su libro concluye que la ética de Jesús constituye el mejor «programa de acción» sobre el que basar tanto las relaciones personales, como las colectivas e internacionales, en los variados ámbitos del derecho, la justicia, la política, etc. Este autor no confiesa a Jesús como el Mesías, ni menos como el Hijo de Dios, pero desde la óptica de su fe judía, alcanza a expresar que Jesús ha sido el más profundo conocedor de la Revelación divina, el intérprete más agudo de la Ley, el «rabino» que ha logrado calar más a fondo en la intención de Dios. Tiene razón en muchos aspectos —no en todos—. En efecto, la historia de los pueblos cristianos, en medio de sus claroscuros evidentes, está traspasada de muchas empresas de amor, de espíritu de perdón, de puesta en

26. La enemistad entre judíos y samaritanos había empezado en el siglo VIII a.C., cuando Asiria invadió el Norte y Centro de Palestina, había deportado a grandes masas de población hebrea y la había reemplazado por otros pueblos. De este modo, en Samaría se había formado una población mixta, étnica y religiosamente. Los samaritanos se separaron de la religión tradicional, construyeron su propio Templo en el monte Garizín, no reconocían como canónicos los libros de los Profetas y los Sapienciales y habían introducido sus propios ritos y creencias, formando un sincretismo religioso.

27. Cfr. *Gen* 1,26; *Ps* 8,5-6; *Sir* 17,3-4; *Sap* 2,23.

28. La petición del Padrenuestro: «perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden» estará en el centro de la vida religiosa de los cristianos. Cualquier seguidor de Jesús, al rezar el Padrenuestro, ¿cómo podría pedir perdón a Dios si no está dispuesto a perdonar de todo corazón a cualquiera que le haya ofendido?

29. Me refiero a LAPIDE, Pinchas, *The Sermon on the Mount. Utopia or Program for Action?*, Ed. Orbis Book-Maryknoll, New York 1986. La edición original alemana: *Die Bergpredigt. Utopie oder Program?*, Ed. Matthias-Grünewal, Mainz 1982.

práctica de la obras de misericordia[30]. El influjo del espíritu evangélico de perdón ha tenido muchas manifestaciones en la vida privada y pública de los países con raigambre cristiana. Es, sin duda, el mismo espíritu que fundamenta hoy —consciente o inconscientemente— tantos movimientos contemporáneos de diversas organizaciones. El mundo no puede vivir inmerso en la ley de la venganza, ni en las coordenadas de una «estricta justicia» de la ley del talión. Necesita vivir del espíritu y aplicación de los principios éticos del Discurso de la Montaña, de la enseñanza y de la conducta de Jesús, dando un margen de perdón —sin desatender, por supuesto, la seguridad y la paz del resto de los ciudadanos— a quien reconoce sus faltas y está dispuesto a rectificar[31].

ii) *La ética radical de Jesús: ¿utopía, o programa de acción?* En nuestro mundo de hoy, casi todo un continente, Hispanoamérica, y lo mismo gran parte de África y de Asia, se debaten en el subdesarrollo, en condiciones de pobreza, injusticia, insolidaridad, etc. Su deuda pública crece hasta situaciones desesperantes. No vamos a tener aquí la osadía de decir cuáles son las soluciones concretas para salir de esa situación. Los factores son complejos: falta de estabilidad social y política, ignorancia y dificultad de acceso a los bienes de la educación y de la cultura, injusta distribución de los bienes materiales y del espíritu, etc. Pero, ¿cabe esperar una vía de solución al margen del espíritu de la ética cristiana del perdón? *Consules videant!* Harían bien en leer con atención el Evangelio: en meditar la parábola del rey que perdonó los diez mil talentos al siervo que no tenía cómo pagar; en darse cuenta de las implicaciones y exigencias de la oración del Padrenuestro. Porque las causas de esa pobreza no están sólo en las sociedades que las padecen. Todos estamos implicados, todos somos responsables. Los contenciosos interminables, surgidos por cuestiones políticas, sociales, étnicas. etc., ¿podrán ser resueltos si se quiere aplicar una «estricta justicia» a la reivindicación de unos derechos, que se presentan con visiones contrapuestas? ¿Hay alguna vía de solución al margen del espíritu de la ética del perdón?

7. A modo de conclusión

Parece claro que en la medida en que el cristianismo ha ido penetrando la vida de las mujeres y de los hombres, ya sea en el ámbito familiar, o en el más

30. Son innumerables las vidas de mujeres y hombres cristianos que, a lo largo de veinte siglos, han sembrado el mundo de hospitales, asilos para pobres, niños abandonados, ancianos, en fin, para toda clase de «marginados» por la vida o por la sociedad. Y lo han hecho generosamente, sin esperar siquiera el reconocimiento de su servicio.

31. La noble divisa de la Revolución francesa «libertad, igualdad y fraternidad», con todo su claroscuro del «terror» y de la guillotina, no se explica sin el influjo que la ética radical de Jesucristo había impreso en la sociedad europea en los siglos precedentes, aunque muchos propugnadores de aquella divisa se alinearan incluso en contra de la Iglesia.

amplio de las estructuras de los pueblos, en esa medida nuestra sociedad ha ido alzándose a unas condiciones de dignidad de la persona y de derechos de las colectividades cada vez más justas. Las zonas oscuras y negras de nuestra historia pasada y presente se han producido precisamente por la superficialidad en el entendimiento y práctica de la ética cristiana, o incluso por su rechazo abierto.

Hemos intentado subrayar la relevancia de la actitud de Jesús hacia los hombres, pecadores y proyectarla, en líneas generales, al panorama de la historia humana. La construcción de un mundo futuro en vano se planeará al margen de los valores espirituales, culturales y éticos de la enseñanza de Jesús.

12
PREDICACION DEL «REINO» (I)
Las enseñanzas de Jesús

1. Las enseñanzas de Jesús

En Jesús hay un *algo* que sobrepasa de modo incomensurable a todos los maestros de la humanidad. «¡Cristo es irrepetible! —afirma Juan Pablo II—. No habla solamente como *Mahoma*, promulgando principios de disciplina religiosa, a los que deben atenerse todos los adoradores de Dios. Cristo tampoco es simplemente un sabio en el sentido en que lo fue *Sócrates*, cuya libre aceptación de la muerte en nombre de la verdad tiene, sin embargo, rasgos que se asemejan al sacrificio de la Cruz. Menos aún es semejante a *Buda*, con su negación de todo lo creado. Buda tiene razón cuando no ve la posibilidad de la salvación del hombre en la creación, pero se equivoca cuando por ese motivo niega a todo lo creado cualquier valor para el hombre. Cristo no hace esto ni puede hacerlo, porque es *testigo eterno del Padre y de ese amor que el Padre tiene por Su criatura desde el comienzo.* El Creador, desde el comienzo, ve un múltiple bien en lo creado, lo ve especialmente en el hombre formado a Su imagen y semejanza; ve ese bien, en cierto sentido, a través del Hijo encarnado. Lo ve como una tarea para Su Hijo y para todas las criaturas racionales»[1].

Muchos hombres y mujeres de la Historia han iluminado con sus enseñanzas el caminar de sus semejantes. Ellos y ellas han promovido la elevación de mentes y de corazones hacia metas altas, y dejado tras sí movimientos espirituales y culturales de inestimable valor. Muchos de esos casos no se explican sin una especial inspiración divina. Pero esta consideración es insuficiente para una adecuada valoración de la figura de Jesús y de su función en la Historia humana[2]. «Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, —recuerda el *Catecismo de la Iglesia Ca-*

1. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, n. 7, Plaza y Janés, Barcelona 1994. Cfr. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 4.
2. Cfr. *Heb* 1,1-2, donde resume admirablemente el papel de tales hombres inspirados.

tólica— es la Palabra única, perfecta e insuperable del Padre. En Él lo dice todo, no habrá otra palabra más que ésta»[3]. En Jesús de Nazaret las palabras forman con las acciones un entramado indisociable. Lo que Jesús dice no es solamente un cuerpo de doctrina religiosa y moral. Es mucho más. Es la explicación de su conducta, de su ser, que es, a su vez, el modelo perfecto al que ha de tender e imitar todo varón y mujer. Las enseñanzas de Jesús son expresión de su vida. De ahí la *exousía*, la potestad y autoridad únicas con que habla, distintas de la manera de enseñar de los rabinos de su época[4]. Jesús, en efecto, hablaba con seguridad, con dominio absoluto de la verdad y como el que sabe el sentido más profundo de los misterios de Dios, el alcance de los mandamientos de la Ley y las implicaciones de las profecías.

Según los textos evangélicos[5], desde los comienzos de su Ministerio Público, presenta Jesús diversos modos de hablar y de predicar que por su fuerza de expresión y seguridad de pensamiento llaman la atención de sus oyentes.

2. El «estilo propio» de Jesús

Se entiende por «estilo de Jesús» no sólo el literario, sino también el conjunto de cualidades vehiculadas en sus palabras y en sus acciones, la *exousía* o «potestad» de que estaban dotadas sus palabras y las características de su retórica[6]. Muchos de sus oyentes lo consideran un *maestro* de las cosas que se refieren a Dios, un *Rabbí*[7]. En otras ocasiones lo estiman un *profeta*[8], o bien el *Me-*

3. *CIgC*, n. 65. El Catecismo se ha inspirado —lo dice expresamente— en un texto de San Juan de la Cruz: «Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra...; porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado todo en Él, dándonos al Todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra alguna cosa o novedad» (San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, 2,22).

4. Como ya percibían claramente las gentes que le escuchaban: *Las multitudes quedaban admiradas de su doctrina, pues les enseñaba como quien tiene potestad* (exousía) *y no como los escribas* (*Mt* 7,28b-29. Cfr. *Mc* 1,22.17; *Lc* 432.36).

5. «Entre los escritos del Nuevo Testamento sobresalen los Evangelios, por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador. La Iglesia siempre y en todas partes ha mantenido y mantiene que los cuatro Evangelios son de origen apostólico. Pues lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Jesucristo, después, ellos mismos con otros de su generación lo escribieron por inspiración del Espíritu Santo y nos lo entregaron como fundamento de la fe» (Conc. Vaticano II, *Const. dogm. "Dei Verbum"*, n. 18).

6. Cfr. Latourelle, René, *L'accés à Jésus par les Évangiles*, Desclée/Bellarmin, Tournai-Montreal, 1978, p. 231.

7. Cfr. *Mt* 9,11; 17,24; 19,16; 23,7-10; *Mc* 10,51; *Lc* 20,39; *Ioh* 1,38.49; 3,2; 13,13-14; 20,16.

8. Cfr. *Mt* 16,14; 21,11.46; *Mc* 8,28.

sías[9]. Jesús no enseña sólo en las sinagogas y en los pórticos del Templo, como hacían los rabinos, sino también en las aldeas y por los campos, por los caminos, en los montes, a la orilla del lago de Genesaret, ... En esto se parecía más a los Profetas, con los que coincidía también en el público al que dirigía su predicación: discípulos y gentes de paso, hombres y mujeres, cumplidores meticulosos de la Ley y «pecadores». Pero, a diferencia de los Profetas, Jesús hablaba con autoridad propia: no justificaba sus palabras como «oráculo de Dios», sino con potestad propia con una conciencia de su autoridad que no tiene paralelo en Moisés, ni los Profetas del AT[10]. Además, acompañaba muchas veces sus palabras con acciones milagrosas y «señales», realizadas por su propio poder, sin invocar la intervención divina[11]. Rasgo parecido lo encontramos en sus *parábolas*, en las que habla de las realidades sobrenaturales como quien las conoce con inmediatez. De igual modo domina el diálogo y las disputas con sus interlocutores [12]. Cualquier lector de los Evangelios puede comprobar esas cualidades[13].

Estudiosos contemporáneos han realizado retraducciones, desde los textos griegos, en que se nos han conservado los Evangelios, al dialecto aramaico palestinense de su tiempo, descubriendo frecuentísimas paronomasias o juegos de palabras, ritmos silábicos y de acentos en las frases, palabras sinónimas y asonantes, etc.[14], que hacen emerger la viveza de su estilo oral de predicación[15].

9. Cfr. *Mt* 1,16; 16,16; 26,63; 27,17.22; *Mc* 8,29; 14,61; 15,32; *Lc* 2,11; 3,15; 23,35; *Ioh* 1,41; 4,29; 6,70. 7:26.41.

10. Cfr. SCHÜRMANN, Heinz, *Die Schprache des Christus*, en "Biblische Zeitschrift" 2 (1958), pp. 54-84.

11. Cfr. BORNKAMM, Günther, *Jesús de Nazaret*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, pp. 59-60.

12. Cfr. BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret*, cit., pp. 60-61.

13. El lector encontrará bastantes referencias en la obra acabada de citar de BORNKAMM, G., pp. 61-65.

14. Por ejemplo: *Mt* 7,6a suele traducirse: «No deis la cosas santas / a los perros; / ni echéis vuestras perlas / a los cerdos». Pues bien, según una de esas retraducciones al arameo, emergen los juegos de palabras y las asonancias perdidas en la traducción griega (cfr. RICCIOTTI, Giuseppe, *Vida de Jesucristo*, Ed. L. Miracle, 9ª edic., Baecelona 1968, p. 366, nota 1).

15. Cfr. DÍEZ MACHO, Alejandro, *La lengua hablada por Jesucristo*, Ed. Fe Católica, Madrid 1976, donde hace una síntesis excelente del estado de los estudios, da una selecta bibliografía y ofrece muchísimos ejemplos. Por poner uno sólo, tomemos el caso de la parábola de los viñadores homicidas de *Mc* 12,1-12 y textos paralelos. En el vers. 6 dice el texto: *Todavía le quedaba uno, su hijo* (ben) *amado. Y lo envió por último a ellos, diciéndose: A mi hijo* (ben) *lo respetarán...* El protagonista de esta parte de la parábola es el hijo, en hebreo *ben*. El final de la parábola lo constituye una cita del *Ps* 118,22-23. El primer versículo citado de este Salmo dice: *La piedra* (eben) *que rechazaron los constructores* (banîm), *ésta ha llegado a ser piedra* (eben) *angular* (*Ps* 118,22 y *Mc* 132,10b). No nos detenemos aquí a hacer la exégesis de la parábola. En cualquier caso no cabe duda de que Jesús se está refiriendo con ella a sí mismo como el «Hijo (*ben*) Amado», que será muerto por sus opositores; y que precisamente él mismo, *Ben*, va a ser la piedra, *Eben*, clave del edificio de la nueva comunidad o pueblo de Dios, rechazada por los

Jesús usa los medios que le proporcionan las lenguas de su pueblo: hebreo bíblico y arameo palestinense de su época. Lo mismo hay que decir respecto de los modelos literarios del AT. Él los emplea con un dominio y singularidad inconfundibles, hasta el punto de vehicular bien en ellos su pensamiento. No suele reforzar su mensaje con fórmulas clásicas del AT, como «palabra de Yhwh», «esto dice el Señor», etc., sino que emplea fórmulas en primera persona jamás oídas con tal talante: *En verdad, en verdad os digo. Y yo os digo. El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán*, etc. A veces manda con autoridad: al paralítico de Cafarnaúm le ordena sin más: *Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa*, y el que no se podía mover, se alza portando su camilla. *¡Lázaro, sal afuera!*, y el que ya estaba cuatro días en el sepulcro, comienza a andar y tienen que liberarle de las ataduras de la mortaja...

La gente aprecia la potestad (*exousía*) con que habla Jesús, porque lo hace con una coherencia absoluta entre lo que dice y lo que vive y porque lo que dice u ordena se cumple. Cuando predica la pobreza, la humildad, la masedumbre, la fidelidad a Dios, la veracidad, el sacrificio..., quienes le escuchan sin prejuicios se dan perfecta cuenta de la sinceridad de sus palabras. La fuerza oratoria de Jesús va unida a un dominio de la lengua tanto más sorprendente puesto que no hizo estudios superiores: no hay noticia de que estudiara fuera de Nazaret, que no tenía sino una sinagoga y la usual escuela elemental aneja.

3. Las «sentencias breves» de la predicación de Jesús

La predicación y enseñanzas de Jesús se nos han conservado de dos modos: Uno, mediante sentencias más bien breves, muy expresivas. El otro, lo constituyen «discursos», más bien breves, en los que no es siempre fácil discernir, a través de la forma en que nos los presentan los evangelistas, cuál fue la forma original de cada uno. En cualquier caso, entre las palabras originales, orales, de Jesús y su puesta por escrito está, primero, el elemento intermediario de la tradición oral; después, el proceso que lleva consigo todo paso de lo oral a lo escrito; y, finalmente, la labor redaccional de los evangelistas, también con la mediación de la traducción a la lengua griega, desde los idiomas originales que empleó Jesús[16].

Al leer los Evangelios se advierte un lenguaje *sapiencial*. Jesús expone su doctrina, a veces, mediante una formulación sentenciosa o proverbial, que se sirve para hablar a los hombres de las cosas más sublimes de Dios y del Reino o

que piensan ser sus constructores, *Banîm*. Es, pues, claro a todas luces el juego de palabras asonantes *ben, eben, banîm*, que hace más llamativa la parábola y establece las relaciones entre las palabras y sus significados.

16. Cfr. Díez Macho, A., *La lengua hablada por Jesucristo*, cit., pp 47-80.

Reinado de los cielos, a través de palabras y expresiones sencillas y atractivas, fáciles de retener en la memoria. Desparramados por los escritos evangélicos estos dichos sapienciales son abundantes sobre todo en los Sinópticos[17]. Típico de Jesús es el uso riquísimo de las parábolas, que han de considerarse más bien en la línea del *mashal* hebreo que en el de las *parabolai* griegas[18]. «El *mashal* hebreo tiene una significación más amplia y una dimensión más religiosa que nuestro proverbio. Consiste en una breve sentencia que, generalmente, bajo una imagen o comparación recoge una observación interesante, a veces curiosa, casi siempre un consejo útil para la vida práctica, cuya inteligencia exige frecuentemente atenta reflexión. En ocasiones, no resulta fácil su intelección porque suele hacer alusión a costumbres o prácticas desconocidas por nosotros»[19].

Entre los semitas, la parábola se sitúa dentro de la imagen y posee un enorme poder de sugestión. Los semitas se sirven del mismo vocablo, *mashal,* para designar todo eso que nosotros llamamos parábola, proverbio, fábula, comparación, alegoría o metáfora. En todo esto los semitas encuentran la «imagen propia» del lenguaje primitivo. Donde nosotros pensamos con ideas, ellos piensan con imágenes[20]. Esta forma de sabiduría, un tanto rústica y elemental, aunque no exenta de profundidad, no es exclusiva del pueblo hebreo. Todo pueblo cuenta con un «refranero» anónimo, donde se ha ido sedimentando la experiencia y observación multisecular de una forma pintoresca, a menudo irónica e ingeniosa. De esta manera, se ha definido acertadamente el proverbio como «la sabiduría de muchos y el ingenio de uno»[21]. El mundo del proverbio no es conceptual; se basa en la experiencia de la vida cotidiana. Sin pretenderlo y sin sistematización, se convierte en doctrina[22].

En suma, lo que los hebreos entienden por mashal, aunque etimológicamente implica la idea de semejanza o comparación[23], al ser cultivado especialmente por los «sabios», vino a designar cualquier forma sapiencial. El vocablo mashal se aplicó, pues, a la parábola (*Ez* 17,2; 20,49), a los oráculos de Yahwéh expresados por medio de imágenes (*Is* 14,3ss; *Ez* 24,3), a los vaticinios de Ba-

17. El primer y tercer Evangelios recogen muchos de estos dichos. Algunos ejemplos: *Allí donde está tu tesoro, allí está tu corazón* (*Mt* 6,21); *Médico, cúrate a ti mismo* (*Lc* 4,23); *Con la medida que midiereis, se os medirá y se os añadirá* (*Mc* 4,24); *Cada árbol se conoce por su fruto* (*Lc* 6,44); *De la abundancia del corazón habla la boca* (*Mt* 12,34); etc.

18. Cfr. ESTRADA-BARBIER, Bernardo, *El sembrador. Perspectivas filológico-hermenéuticas de una parábola,* Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, pp. 3-40.

19. Cfr. MONFORTE, Josemaría, *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo, a través de una hermenéutica histórico-crítica,* en AA.VV., *La Palabra de Dios y la Hermenéutica,* "Actas del VI Simposio de Teología Histórica", Valencia, pp. 189-308.

20. Cfr. CERFAUX, L., *Mensaje de las parábolas,* Ed. Fax, Madrid, 1962, p. 12.

21. Cfr. DYSON, R.A., *Literatura poética y sapiencial,* en ORCHARD, B. y OTROS (dirs.), *Verbum Dei,* cit., vol. 2, n. 314 c.

22. Cfr. AA.VV., *Manual Bíblico,* Ed. Casa de la Biblia, Madrid 1968, vol. 2, p. 543.

23. Cfr. BARUCQ, A., *Le livre des Proverbes,* (Gabalda), Paris 1968, vol. 2, p. 544.

laam (*Num* 23,7; 24,3; 15,20), al simple proverbio[24], a la sentencia enigmática[25], a la narración metafórica[26], al discurso profético[27], etc.

4. Sentencias de «opcional enmarcamiento»

Los Evangelios nos han transmitido las sentencias breves de Jesús, bien de manera suelta, o como colofón de un breve episodio, o bien en una pequeña serie de sentencias seguidas[28]. Los fundadores la Escuela de la Historia de las Formas (*Formgeschichte*), concretamente M. Dibelius[29], llamaron *paradigmas* a esta clase de sentencias que aparecen como conclusión de un breve episodio narrativo. Consideradas de modo más general, como *dichos sapienciales* o proverbios, fueron llamados *apotegmas* por R. Bultmann[30]. Los ejemplos en los Evangelios son muchos[31]. En suma, se trata de sentencias que, a veces, son originales de Jesús, y otras pueden ser refranes populares que Jesús hizo suyos[32]. Jesús pudo re-

24. Cfr. Lagrange, M.-J., *Le mashal semitique*, en "Revue Biblique", 6 (1909), pp. 340-367.
25. Cfr. Buzy, D., *Introduction aux paraboles evangéliques*, Paris 1912, pp. 52-61.
26. Cfr. Voste, S.M., *Parabolae selectase D.N.I.C.*, Roma 1933, vol, 1, pp. 23-53.
27. Cfr. Pirot, L., *Le mashal dans l'Ancien Testament*, en "Revue Sciences Religieux", 37 (1950), pp. 565-580.
28. Ejemplos de la primera clase podrían citarse muchos. Podríamos añadir sólo unos pocos casos de muestra: *Mc* 2,23-28 (y lugares paralelos de *Mt* 12,1-8 y *Lc* 6,1-5). Después de narrar el episodio en el que los discípulos, en un sábado, arrancan espigas y las frotan para comerlas y cómo este hecho es reprochado por unos fariseos, a lo que sigue una defensa de Jesús, termina el relato con una sentencia doble (*Mc* 2,27-28): «El sábado fue hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Por tanto, el Hijo del Hombre es Señor incluso del sábado».
29. Cfr. Dibelius, Martin, *La Historia de las Formas Evangélicas*, edic. españ. Edicep, Valencia 1984, pp. 45-73. Clasifica como paradigmas las ocho siguientes perícopas, con referencia a Marcos, pero que tienen sus paralelos en Mateo y en Lucas: *Mc* 2,1ss. (curación del paralítico); 2,18 ss. (cuestión del ayuno); 2,23 ss. (las espigas arrancadas en sábado); 3,1 ss. (curación de la mano paralizada); 3,31 ss. (los parientes de Jesús); 10,13ss. (bendición de los niños); 12,13 ss. (tributo al César); 14,3 ss. (unción en Betania). También piensa que se pueden considerar como paradigmas las ocho siguientes narraciones de Marcos, con sus paralelos en *Mt* y *Lc*, y las dos de Lucas: 1,23 ss. (curación en la sinagoga); 2,13 ss. (vocación de Leví/Mateo); 6,1 ss. (Jesús en su patria); 10,17 ss. (el joven rico); 10,35 ss. (los hijos del Zebedeo); 10,46 ss. (el ciego de Jericó); 11,15 ss. (la purificación del Templo); 12,18 ss. (pregunta de los saduceos); *Lc* 9,51 ss. (falta de hospitalidad de los samaritanos); *Lc* 14,1 ss. (el hidrópico).
30. Cfr. Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* , Göttingen, 5.ª edic., 1961.
31. Tal es el caso, como muestra, de: «No hay profeta menospreciado sino en su tierra y en su casa», que conserva *Mt* 13,57 (Cfr. *Mc* 6,4; *Lc* 4,24). O bien: «Bástale a cada día su afán», de *Mt* 6,34b (La traducción es algo incierta: en lugar de «afán» podría traducirse «malicia», «contrariedad»).
32. Por ejemplo: «El que tenga oídos [para oír], que oiga»; «Muchos son lo llamados, pero pocos los escogidos»; «Así, los últimos serán primeros y los primeros últimos» (*Mt* 19,30; 20,16; *Mc* 10,31; *Lc* 13,30. Otros ejemplos véanse en Casciaro, J.M., *Las Palabras de Jesús: Transmisión y Hermenéutica*, EUNSA, Pamplona 1992, p. 31 y nota 10.

petir estas sentencias en diversas ocasiones y a propósito de temas distintos. Pero también pudo ocurrir, sin contradecir necesariamente lo anterior, que se conservara el *logion* o dicho desconectado de su contexto original, a causa de que la máxima era pegadiza al oído y fácil de retener, mientras que las circunstancias en las que fue pronunciada podían ser olvidadas o confundidas.

Por estas causas, estos dichos breves los denominamos *sentencias de opcional enmarcamiento*, para expresar que algunas de ellas pudieron presentar dificultad de ubicación para los evangelistas y/o para las tradiciones que estuvieron en la base de sus escritos[33].

5. SENTENCIAS DE «OBLIGADO ENMARCAMIENTO»

Frente al fenómeno literario anterior, observamos otros pasajes evangélicos en los que los *dichos* o *sentencias de Jesús* están presentados con tal coherencia con el episodio narrativo en que vienen que es, al menos, muy probable que fueran pronunciadas en tales contextos del ministerio público: las denominaremos *logia de obligado enmarcamiento* [34], esto es, sentencias cuya ubicación parece no ofrecer mayores dificultades. En estos casos, las sentencias de Jesús —los *logia Iesu*— aparecen de tal manera enmarcados y conexos con algún episodio o pasaje narrativo, que no podrían ser sepados de este último sin que tanto el *logion* como el *marco narrativo* quedaran deteriorados en su contenido y significación[35]. Sus características literarias son semejantes a las primeras sentencias de opcional enmarcamiento[36].

33. A algunas de estas máximas, que aparecen en diversos contextos evangélicos, los estudiosos suelen llamar *«logia erratica», dichos erráticos* o *errantes.* Sobre toda esta cuestión cfr. CASCIARO, J.M., *Las Palabras de Jesús...*, cit., pp. 30-40 y 64-69.

34. Cfr. CASCIARO, J.M., op. cit., pp. 69-71.

35. Esta clase de *logia* fue detectada desde los comienzos de la escuela exegética denominada de *Formgeschichte* («escuela de la historia de las formas») y designado con diversa terminología, como es sabido: «paradigmas» (M. Dibelius): «apotegmas» (R. Bultmann); *pronouncement stories* (V. Taylor); «sentencias enmarcadas» (P. Grelot). Cfr. ZIMMERMANN, Heinrich, *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento,* BAC, n. 295, Madrid 1969, pp. 161-163. GRELOT, Pierre, *Las Palabras de Jesucristo,* Ed. Herder, Barcelona 1988, pp. 142-143. CASCIARO, J.M., *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología,* EUNSA, Pamplona 1983, pp. 51-79.

36. ¿Cómo acceder a estos «logia Iesu» y establecer su enmarcamiento literario? La documentación de que disponemos no ha permitido hacer una reconstrucción que satisfaga a todos acerca de cómo se produjo en detalle el proceso de conservación y transmisión de las palabras de Jesús. Aunque hay ya un cierto consenso para algunos tramos en el paso desde las palabras pronunciadas a viva voz hasta su puesta por escrito en los Evangelios, los investigadores son conscientes de que sus intentos de reconstrucción constituyen solamente hipótesis razonables, pero no definitivas. Muchos de los aspectos de tales hipótesis resultan contrapuestos y polémicos. Pero la importancia del tema es tal que merece la pena seguir esforzándose por alcanzar el mayor acercamiento posible a lo que fuera la realidad. Las cuestiones suscitadas afectan a los mo-

Un ejemplo: *La curación del paralítico de Cafarnaúm.* Viene en los tres Sinópticos (*Mt* 9,1-8; *Mc* 2,1-12 y *Lc* 5,17-26)[37]. La descripción pintoresca de la bajada del paralítico en su camilla, tras abrir un boquete en el techo de la casa, quizá sea difícil de imaginar a quien no ha visitado las excavaciones de la zona, especialmente las de la antigua Corazín o Corozaín, a pocos kilómetros de Cafarnaúm, en un paraje abandonado, donde hoy día sólo resta el interesante yacimiento arqueológico[38]. La descripción coherente de Marcos (no tanto la de Lucas, que habla de «tejas», desconocidas entonces en la zona) encaja perfectamente con las características de las casas que ha descubierto la Arqueología[39]. Mateo no los trae: su texto no pierde por eso valor teológico, que es lo que le interesaba a Mateo, pero sí ha perdido expresividad[40]. En nuestro episodio, lo que le interesó a Mateo fueron los aspectos doctrinales del poder [divino] de Jesús para perdonar los pecados. El tenor del texto del Primer Evangelio parece connotar que tal poder es ejercido en la iglesia de Mateo por «hombres» que lo han recibido de Dios (*Mt* 9,8).

Otro detalle pintoresco, «indicador o connotador de realidad», es el de *Mc* 2,4: *al no poder llevarlo hasta él a causa del gentío* . En efecto, las excavaciones de Cafarnaúm, llevadas a cabo por el P. Corvo, muestran cómo precisamente delante de los restos que la tradición señala como la «Casa de Pedro»[41] había un ensanchamiento de la calle, a modo de plazoleta. Es, pues, coherente que de-

dos de plantear la Cristología de los Sinópticos. Los proyectos hasta ahora propuestos suelen ofrecer visiones útiles, aunque sean parciales, junto con otras que van corrigiéndose o rechazándose. Para una más amplia información del tema cfr. CASCIARO, J.M., *Las Palabras de Jesús: Transmisión y Hermenéutica,* cit., especialmente pp. 41-62.

37. En él está incluida la sentencia de Jesús: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar los pecados». Cfr. CASCIARO, J.M., *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología,* cit., pp. 136-150.

38. Gracias a los arqueólogos comprendí cómo habían sido aquellas antiguas casas, su sistema de construcción de paredes y techos: para ser breves, era practicable hacer lo que realizaron aquellos cuatro intrépidos, quitando los materiales de aislamiento y levantando después las vigas de madera o de lajas de piedra.

39. En el análisis lingüístico del discurso narrativo, R. Barthes llamó «*effets du réel*» [Cfr. BARTHES, R., *L'Effet du Réel,* en "Communications" 11 (1968), pp. 84-89]. Y G. Genette ha designado por «*connotadores de mímesis*» [Cfr. GENETTE, G., *Figuras III,* Ed. Lumen, Madrid 1989, p. 223] a los detalles secundarios, irrelevantes en la narración. Están en el texto, si éste es fundamentalmente histórico, porque así sucedieron, porque así se lo contaron al narrador, o los encontró en su fuente y como tales los consigna, aunque secundarios para el lector. Cfr. la aplicación del concepto de «efectos de realidad» al Evangelio de Marcos en BALAGUER, Vicente, *Testimonio y Tradición en San Marcos,* EUNSA, Pamplona 1990, pp. 42-61.

40. Mateo, por ejemplo, deja un tanto sin sentido la frase «*al ver Jesús la fe de ellos*», casi inexplicable sin el texto de Marcos.

41. No es esta ocasión para detenerse en temas arqueológicos. Las mencionadas excavaciones del P. Corvo han aportado grafitos, restos de lámparas votivas, etc., con signos cristianos, en un estrato de alrededor del año 100 de nuestra era; ello parece indicar que en ese lugar y tiempo se celebraba ya alguna clase de culto cristiano.

lante de «la casa» se pudiera congregar a la sazón una pequeña multitud. Algunos exegetas piensan que el pasaje es resultado de la unión de un relato de controversia acerca del perdón de los pecados con otro de milagro, que habría sido empleado como marco del primero[42], pero tal explicación pierde fundamento ante las aportaciones de la Arqueología.

En conclusión, la sentencia *para que sepáis que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra para perdonar pecados* está coherentemente enmarcada en el lugar que nos han conservado los evangelistas. De ahí que la consideremos dentro del grupo que he llamado «*logia* de obligado enmarcamiento».

6. Los «discursos» de Jesús y su historicidad

Como hemos dicho, además de sentencias breves, encontramos en los Evangelios «discursos» más largos. La transmisión de discursos afecta tanto a los géneros *no ficticios*, o *históricos* (historia, biografía, etc.), como a los *ficticios* (novela, cuento, epopeya, etc.). En los primeros se supone que los discursos quieren ser la *reproducción* de discursos *realmente pronunciados;* mientras que en los segundos, se supone que son discursos *fingidos*. En este segundo caso, más que *reproducción* habría que hablar de *producción*. Sin embargo, desde las perspectivas que ofrece la Lingüística, en un texto dado, no siempre es fácil saber con certeza si se trata de reproducción o, por el contrario, de producción de discursos. La razón es que los procedimientos de expresión, desde el punto de vista estrictamente literario, son los mismos: el escritor tiene los mismos recursos literarios para expresar un discurso, sea real o ficticio.

Hoy día, el género histórico se distingue bien de la literatura de creación. Cuando un historiador actual inserta en estilo directo un discurso de un personaje, hay que suponer que ese discurso se ha pronunciado realmente. En cambio, en la antigüedad no era exactamente así: Tito Livio, por ejemplo, puede *producir* una arenga y ponerla en boca de un jefe militar, aunque tales palabras no las haya pronunciado realmente, o sólo haya un lejano parecido en el contenido[43]. La valoración del grado de objetividad de los discursos de Jesús, transmitidos por los Evangelios, constituye una cuestión difícil desde el punto de vista crítico[44]. Un sector de la investigación literaria actual ha desarrollado la noción

42. Cfr. GRELOT, P., *Las Palabras de Jesucristo,* cit., pp. 145-146. Puede discutirse, pero la conjetura me parece apoyarse en razones menos convincentes que su contraria, porque el relato de controversia (*Mt* 9,2b-6a; *Mc* 2,5b-10; *Lc* 5,20b-24a) y el de milagro (*Mt* 9,1-2a y 6b-8a; *Mc* 2,1-5a y 11-12; *Lc* 5,17-20a y 24b-26) se hallan bien trabados, de manera que el pretendido relato de controversia sobre el perdón de los pecados no se puede extraer fácilmente del conjunto sin que éste pierda su integridad argumental.

43. Cfr. GENETTE, G., *Nouveau discours du récit,* Ed. Du Seuil, Paris 1983, pp. 34-35.

44. Un planteamiento general y unas perspectivas de solución, desde las investigaciones de la moderna Lingüística y de la Filosofía del Lenguaje, pueden verse en CASCIARO, J.M. y BALA-

de género literario entendiéndolo como un *registro de habla*, esto es, una opción del escritor o locutor, mediante la cual establece previamente un *pacto de lectura* con el lector u oyente[45]. Según este *pacto*, el género literario equivale a una especie de indicador para el lector, a quien se le viene a decir: «Léase como...» novela, obra de teatro, poema épico..., o bien, como verdadera historia. Tales indicadores pueden constar explícitamente, o también de modo implícito (como la inclusión del libro en una colección de investigaciones históricas, o bien en una colección de libros de poesía, o de novelas, etc.). Para los escritos antiguos se hace muy útil aplicar esta moderna teoría del «pacto de lectura».

7. «Pacto de lectura» entre el Evangelista y sus lectores

Si aplicamos estos estudios a los Evangelios, podemos considerar, por ejemplo, en la Pasión de Jesús narrada por san Lucas, que el relato está concebido como paradigmático para afrontar el trance del posible martirio de los cristianos, lectores del libro, y para el testimonio que han de dar de su fe, según opina M. Dibelius, que analiza muchos detalles que abogan por esa interpretación[46]. Ése puede ser uno de los sentidos del texto. Pero ¿es el originario y principal? Parece que el sentido fontal del texto es más bien informarnos primeramente de que Jesús padeció y murió en la Cruz. Éste es el sentido principal, pues si Jesucristo no padeció y murió en la Cruz el otro sentido (paradigma del martirio cristiano) carece de fuerza y de fundamento[47].

El *pacto de lectura* entre los evangelistas y los lectores primeros de los Evangelios, y nosotros a la vuelta de los siglos, nos conduce a la pregunta: La adhesión completa de fe en Jesús que nos piden los evangelistas[48], ¿tiene como referente primero una teoría sobre Jesús, o una aceptación del *acontecimiento* que es Jesús y, por tanto, de lo que realmente hizo y dijo? No cabe duda de que esto último es lo que primero y principalmente nos quieren indicar los evangelistas. Para ello, era necesario que *lo que quieren decir acerca de Jesús* se base sólidamente en *lo que dicen que hizo y dijo realmente Jesús*.

GUER, Vicente, *Evangelio e Historia a la luz de las Ciencias del Lenguaje*, en la obra colectiva *Dios en la Palabra y en la Historia*, "XIII Simposio Internacional de Teología", EUNSA, Pamplona 1993, pp. 519-533.

45. Cfr. GARRIDO, Miguel Ángel, *Los géneros literarios*, en la obra colectiva dirigida por él mismo *Estudios de semiótica literaria*, C.S.I.C., Madrid 1982. Cfr. también GARRIDO, M.A., *Teoría de los géneros literarios*, Madrid 1988.

46. Cfr. DIBELIUS, Martin, *La Historia de las Formas Evangélicas*, cit., p. 196-210.

47. Cfr. CASCIARO y BALAGUER, *Evangelio e Historia...*, cit., pp. 525-526 y 531-532.

48. Cfr. lo que dice el evangelista en *Ioh* 20:30-31: «Muchos otros milagros [signos] hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. *Estos*, sin embargo, *han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo* [el Mesías], *el Hijo de Dios*, y para que creyendo tengáis vida en vosotros».

En los Evangelios, pues, el pacto de lectura nos lleva al discurso histórico, no ficticio, al discurso *reproducido, no producido,* según las distinciones que antes hemos hecho. Ello no obsta para que cada evangelista haya optado por emplear bien el estilo directo, o el indirecto, o lo que es más frecuente, el intermedio o transpuesto. Cualquiera de estos recursos es perfectamete compatible con un alto grado de veracidad e historicidad. Dado, pues, el referente real, histórico, que tienen primariamente los discursos que nos conservan los Evangelios, podemos fudadamente considerar tales discursos como verídicos o históricos, *reproducidos,* y tal valoración está basada no sólo en la fe con que la Iglesia siempre los ha tenido, sino desde el punto de vista crítico y científico[49].

49. «La santa madre Iglesia ha mantenido y mantiene con firmeza y máxima constancia que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión (Act 1,1-2). Después de este día, los Apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo (cfr. *Ioh* 14,26; 16,13) y la enseñanza del Espíritu de la verdad (cfr. *Ioh* 2,22; 12,16; comparado con 14,26; 16,12-13; 7,39). Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús [Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instrucción "Sancta Mater Ecclesia"*, "Acta Apostolicae Sedis", 56 (1964) 715]. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los "que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra", lo escribieron para que conozcamos la "verdad" de lo que nos enseñaban (Cfr. *Lc* 1,2-4)». CONC. VATICANO II, Const. dogm. *"Dei Verbum"*, n. 19.

lo ficticio, al discurso reproducido, se producirán, según las distinciones que antes hemos hecho. Ello no obsta para que cada evangelista haya optado por emplear bien el estilo directo, o el indirecto, o lo que es más frecuente, el intermedio o transmitido. Cualquiera de estos recursos es perfectamente compatible con un alto grado de veracidad e historicidad. Dado, pues, el referente real, histórico, que tienen primariamente los discursos que nos conservan los Evangelios, podemos fundadamente considerar tales discursos como verídicos o históricos, reproducidos, y tal valoración está basada no sólo en la fe con que la Iglesia siempre los ha tenido, sino desde el punto de vista crítico y científico.

13
LA PREDICACIÓN DEL «REINO» (II)
De la enseñanza oral a los «discursos» de Jesús

1. Algunas aportaciones de la Lingüística reciente[1]

Los teóricos de la Lingüística llegan a la conclusión de que en cualquier relato hay sólo dos modos de expresar o representar lo que dicen los personajes, con matices intermedios. Uno de los primeros en apuntar esta consideración ha sido Robert Kellog: proponía ver en la *representación* y en la *ilustración* los dos modos opuestos y extremos, a saber el «mimético» y el «simbólico» de un *continuum unicum*[2]. Por su parte, Gérard Genette distingue tres clases de discursos: a) El discurso *narrativizado* o *contado*; b) El *transpuesto*; y 3) El *mimético*[3] o *restituido*[4].

i) *El «discurso narrativizado»*. Constituye el modo más distante de representar un discurso: éste es tratado como un relato de «acontecimientos verbales». El narrador asume absolutamente el «acontecimiento», utilizando sus propias palabras, en un discurso del todo indirecto. En este tipo de discurso el papel del narrador es máximo; por el contrario, el grado de imitación o *mimêsis*, de teatralidad, es mínimo[5]. Es el modo de discurso empleado por Platón y, en general, preferido por los escritores «intelectuales» en sus «ensayos», frente al discurso ficticio de novelistas o dramaturgos. Algunos casos concretos aclararán la descripción[6].

1. Para mayor amplitud cfr. CASCIARO, J.M., *Las Palabras de Jesús. Transmisión y Hermenéutica*, ya citado.
2. Cfr. KELLOG, R., *The Nature of Narrative*, New York 1966, pp. 82-105. Cfr. también TODOROV, T., *El Discurso de ficción*, en DUCROT, O. y TODOROV, T. (dirs.), *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI Editores, Madrid 1983, p. 303.
3. Sobre qué entiendan los lingüistas por *mimêsis* cfr. DÍAZ-TEJERA, A., *Precisión al concepto de mimêsis en Aristóteles*, en *Serta philologica F. Lázaro Carreter*, Madrid 1983, pp. 179-186.
4. Cfr. GENETTE, G., *Figuras III*, edición española Edic. Lumen, Madrid 1989, pp. 226-230. Original francés: *Figures III*, Édit. du Seuil, Paris 1972, pp. 189-193.
5. Cfr. *Ibid.*, edic. española, pp. 228-229.
6. Por ejemplo: *Mc* 5,23 pone en boca de Jairo, en estilo mimético: *Mi hija está en las últimas*, mientras *Lc* 8,42 relata el mismo «acontecimiento verbal» en discurso narrativizado: *Porque*

ii) *El «discurso transpuesto»*. Constituye una forma intermedia o mixta entre los otros dos tipos de discurso. Según G. Genette, «esta forma, aunque un poco más mimética que el discurso contado y, en principio, capaz de exhaustividad, no da nunca al lector ninguna garantía y sobre todo ningún sentimiento de fidelidad literal a las palabras "realmente" pronunciadas: la presencia del narrador se nota aún demasiado en la propia sintaxis de la frase como para que el discurso se imponga con la autonomía documental de una cita»[7]. En esta clase de discurso intermedio o transpuesto[8], el narrador, además de pasar con frecuencia las oraciones que constituyen citas literales a oraciones subordinadas, suele condensarlas o ampliarlas, reducir varios sujetos a uno solo y, en fin, integrarlas en un discurso propio, lo que da amplio margen a la interpretación[9].

El discurso intermedio o transpuesto es muy frecuente en el NT, sobre todo en Lucas, *Evangelio* y *Hechos*, más que en Mateo y Marcos. En el texto griego puede confundir el uso de la partícula *hóti*, porque, como es sabido, sirve para introducir tanto el discurso directo como el indirecto. El *hóti* completivo (*que*) y el causal (*porque*) se emplean en estilo indirecto; mientras que el *hóti* recitativo (equivalente a los dos puntos en castellano) introduce el estilo indirecto[10].

iii) *El «discurso directo»*. Es el más «mimético», el modo por excelencia de la «imitación»[11]. Aquí la *mimêsis* es absoluta: el narrador cede por completo la palabra a los personajes: es el discurso normal del teatro y de las grandes epopeyas. En él los diálogos son representación lingüística, esto es, una especie de copia de lo que ha dicho el personaje.

tenía una hija única de unos doce años, que se estaba muriendo. Algunos otros ejemplos pueden verse en BALAGUER, V., *Testimonio y Tradición en San Marcos*, cit., pp. 77-79.

7. GENETTE, G., *Figuras III*, cit., p. 229.

8. Un ejemplo podría ser *Lc* 9,46-48 (*Les vino el pensamiento de quién de ellos sería el mayor. Pero Jesús, conociendo los pensamientos de su corazón, tomó a un niño y lo puso a su lado y les dijo...*), discurso «transpuesto», frente al de *Mc* 9,33-37a (*Y llegaron a Cafarnaúm. Estando ya en casa, les preguntó: —¿De qué discutíais por el camino? —Pero ellos callaban, porque en el camino habían discutido entre ellos sobre quién sería el mayor. Entonces se sentó y, llamando a los doce, les dijo: —Si alguno quiere ser el primero, hágase el último de todos y servidor de todos. —Y, tomando a un niño, lo puso en medio de ellos, lo abrazó y les dijo...*), discurso «mimético». En efecto, Marcos reproduce en discurso directo las dos veces que relata las palabras de Jesús, esto es, la pregunta del vers. 33.º y la enseñanza del vers. 35.º. Lucas, en cambio, sólo narra en estilo directo esta última sentencia de Jesús. *Mt* 18,1-9 trae un texto afín: *En aquella ocasión se acercaron los discípulos a Jesús y le preguntaron: —¿Quién juzgas que es el mayor en el Reino de los Cielos? —Entonces, llamando a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: —En verdad os digo: si no os convertís y os hacéis como los niños no entraréis en el Reino de los Cielos...* Mateo coincide con Marcos en que la escena se produce después de entrar en Cafarnaúm (cfr. *Mt* 17,24). Pero se diferencia en que no es Jesús quien hace la pregunta, sino los Doce.

9. Cfr. GENETTE, G., *Figuras III*, p. 229. V. BALAGUER, *Testimonio y Tradición*, cit., p. 76.

10. Cfr. GUERRA GÓMEZ, M., *El Idioma del Nuevo Testamento*, Ed. Fac. Teológica, Burgos 1981, pp. 211. 262-263.

11. Para más detalles y desarrollos cfr. DÍAZ-TEJERA, A., *Precisión de mimêsis en Aristóteles*, ya citado.

Entre los Evangelios, Marcos lo emplea con mucha mayor frecuencia que los demás[12]. Después de Marcos le sigue el IV Evangelio, siendo Lucas el menos mimético y, por tanto, el más narrativizado[13]. A este respecto son conocidos los problemas sobre el estilo de los discursos de Jesús en san Juan: ¿Cuándo habla [literalmente] Jesús? ¿Cuándo el evangelista? ¿Cuándo hablaría la tradición o tradiciones que está[n] en la base del texto evangélico? Son cuestiones que han preocupado desde hace tiempo a los comentaristas del Cuarto Evangelio[14].

iv) *[Re]producción de discursos en el relato de palabras.* En un segundo tratado sobre narratología, titulado *Nouveau discours du récit*[15], G. Genette profundiza en su posición anterior expuesta en *Figures III* once años antes y llega a la siguiente conclusión: «La sección consagrada al *Récit de paroles* ("relato de palabras" en la edic. española)[16] podría ser ventajosamente rebautizada así: 'Acerca de los modos de [re]producción del discurso y del pensamiento de los personajes en el relato literario escrito". *[Re]producción* querría indicar el carácter ficticio o no del modelo verbal según los géneros: la Historia, la biografía, la autobiografía se supone que reproducen los discursos efectivamente pronunciados; la epopeya, la novela, el cuento, la novela corta se supone que fingen reproducir y, por tanto, en realidad *producir* los discursos completamente inventados. *Supuestos:* tales son las convenciones genéricas, que no corresponden necesariamente a la realidad: Tito Livio puede forjar una arenga»[17].

Añade Genette, la «producción» de discursos dentro de un género ficticio es una «reproducción» ficticia que, sin embargo, sigue los mismos procedimientos literarios que la transmisión auténtica[18]. Aún se une otra dificultad intrínseca en la transmisión *literal:* la [re]producción o conservación y transmisión de un discurso o de unas palabras desde su estadio oral al escrito puede sufrir una «traducción», aún en la misma lengua[19], y al pasar de un idioma a otro. Éstos y otros

12. Cfr. BALAGUER, V., op. cit., pp. 37-75.
13. Aunque el autor estudie los discursos en Hechos de los Apóstoles, es interesante ver CAMPOS CABAÑAS, A., *El modo narrativo en Hechos de los Apóstoles,* dissert. ad lauream en la Fac. de Teología de la Univ. de Navarra, pro manuscripto, Pamplona 1991, pp. 109-203.
14. Cfr., por ej., SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan,* edic. española Herder, Barcelona 1980, vol. I, pp. 85-93.
15. Édit. du Seuil, Paris 1983.
16. Cfr. *Figures III,* pp. 189-103 y *Figuras III,* pp. 226-241.
17. GENETTE, G., *Nouveau discours du récit,* Édit. du Seuil, Paris 1983, p. 34.
18. Cfr. *Ibid.*
19. Cfr. *Ibid.,* p.34. Debo aclarar, por honradez científica, que mi recensión de estas dos páginas del *Nouveau discours* tienen un cierto porcentaje de mi propia interpretación y sistematización: en mi entender, G. Genette, como muchos lingüistas actuales, se caracteriza por una notable agudeza de ingenio y, al mismo tiempo, por sus exposiciones un tanto confusas y desordenadas. He intentado aprovechar sus virtudes al mismo tiempo que suplir los defectos, tarea en la que puedo haber no sólo complementado en algún punto la exposición de Genette, sino modificado quizá algo su pensamiento, desde mi perspectiva e intereses de exegeta de la Biblia.

fenómenos del lenguaje afectan especialmente al discurso directo, pero tampoco quedan libres de los otros dos modos del discurso.

2. Conclusiones de la Narratología actual

¿Cómo distinguir el discurso fingido del discurso real? La actual Narratología, desde su horizonte de investigación formal del lenguaje, no es capaz de establecer las diferencias de fondo entre el discurso ficticio y el real. Sólo apunta a que para ese discernimiento es necesario recurrir a otro procedimiento, que es el de los géneros literarios. Advierte que, en este camino, las dificultades son serias, ya que los procedimientos literarios de [re]producción del discurso ficticio y del auténticamente real son los mismos. Además, el problema de la verdad o historicidad no corresponde directamenta a esta ciencia. Sin embargo, la Lingüística ofrece unas pistas para la distinción entre el relato ficticio y el histórico. Todo esfuerzo en esta dirección es de primera importancia, ya que la Exégesis bíblica, como toda disciplina teológica, está afectada por la cuestión de la verdad misma de la Sagrada Escritura.

3. El problema de la «verdad» en los relatos literarios

En el tema de la verdad confluyen elementos cuyo estudio corresponde a la Filosofía y a los métodos críticos de la Historia. Pero, dada la índole divinamente inspirada de la Biblia, en ningún momento pueden orillarse los criterios teológicos[20]. Como punto de partida, la «verdad» de un género literario depende del enfoque previo, de carácter gnoseológico, que se adopte.

i) *Realidad, concepto, palabra, sentido y verdad.* Aristóteles parece haber sido el primero en ver la necesidad de poner entre la cosa o realidad (*chrêma*) y el nombre (*ónoma*), como nexo entre ambos, el concepto (*lógos*)[21]. La precisión de Aristóteles permitió descubrir, de un lado, el aspecto convencional de los signos del lenguaje y, de otro, el esfuerzo de abstracción, necesario para representar las realidades significadas por los nombres.

Por su parte —y dando un salto de veinticuatro siglos—, Ferdinand de Saussure afirmaba que el *signo* no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una «imagen acústica». Explicaba que el significado de la palabra caballo no es

20. Cfr. Casciaro, J.M., *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología*, cit., pp. 48-49. 145-147. 159-160. 230-232. Inciarte, F., *El problema de la verdad y la teología antropológica*, en "Scripta Theologica" VI, 2 (1974), pp. 755-769.

21. Cfr. Aristóteles, *Perì Hermeneías*, II, 16-19; XXVI, 28. Para una síntesis del análisis ontológico del lenguaje cfr. Cruz Cruz, J., voz *Lenguaje II*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1984, vol. 14, pp. 120-123.

ni un *caballo* concreto, ni el conjunto de los caballos, sino el concepto *caballo*[22]. Añadamos las observaciones de Tzvetan Todorov, según las cuales, como ocurre con la mayoría de los términos clave, en las ciencias del lenguaje, el término *realismo* conlleva una amplia polisemía[23]. En primer lugar distingue entre *realismo* y *verdad*, en el sentido que le dan los lógicos. Para éstos, la verdad es una relación entre lo que una frase enuncia y el *referente*[24] sobre el que la frase hace una afirmación. Ahora bien, en el discurso ficticio —la novela, el teatro—, donde el referente es irreal, plantearse el problema de la verdad parece carecer de fundamento. Y, sin embargo, hemos aludido antes a que, en su (re)presentación literaria, el relato que «reproduce» un discurso real tiene, o puede tener, las mismas característica literarias que el relato que «produce» un discurso ficticio.

También unos párrafos del filósofo Fernando Inciarte, comentando otros de G. Frege, pueden precisar las relaciones entre los relatos de discurso real y de discurso ficticio, que implican las de *verdad* y *sentido*[25]. En otro estudio, G. Frege viene a decir que leer una obra literaria en la acepción de discurso ficticio, con

22. Cfr. SAUSSURE, F. de, *Curso de Lingüística General*, edic. españ., Madrid 1983, 1ª parte, cap. I, &1.

23. Cfr. TODOROV, T., *El Discurso de ficción*, en DUCROT y TODOROV, *Diccion. Enciclop. de las Ciencias del Lenguaje*, cit., pp. 301-305.

24. Los lingüistas actuales entienden por «referente» el mundo, no necesariamente el mundo real o una parte de él, sino también el mundo imaginario o una parte suya. O. Ducrot explica así la cuestión: «Puesto que el objeto de la comunicación lingüística suele ser la realidad extralingüística, los hablantes deberán tener la posibilidad de designar los objetos que la constituyen: ésta es la *función referencial* del lenguaje (el o los objetos designados por una expresión constituyen el *referente*). En realidad, sin embargo, no es necesarialmente *la realidad, el mundo*. Las lenguas naturales, en efecto, tienen el poder de construir el universo a que se refieren; por lo tanto, pueden atribuirse un *universo de discurso* imaginario. La Isla del tesoro es un objeto de referencia tan posible como la Estación de Lyon» (DUCROT, O., cap. *Referencia* en DUCROT y TODOROV, *Diccion. Encicl. de las Cienc. del Lenguaje*, cit., p. 287).

25. «Esta diferencia entre verdad y sentido fue puesta otra vez de relieve por el fundador de la lógica moderna o de la logística —si se quiere— Gottlob Frege (...). Uno de sus ejemplos sobre el problema previo del discurso directo e indirecto (...) es el siguiente: la frase "la Escila tiene seis fauces" no es ni verdadera ni falsa, dice Frege, y no lo es porque la Escila en realidad no existe sino sólo en la epopeya de Homero. Un positivismo a ultranza deduciría de este hecho, es decir, del hecho de que el sujeto de la frase no existe y de que la frase misma no puede ser, por eso mismo, verdadera, que la frase "la Escila tiene seis fauces", al no ser verdadera ni falsa, al no ser ni verificable ni falsificable empíricamente, carece en absoluto de sentido (...). Si yo, en vez de decir "la Escila tiene seis fauces" (discurso directo), digo: "En la *Odisea* se dice *que* la Escila tiene seis fauces", esta frase es de discurso indirecto, perfectamente verificable o falsificable —no hay más que mirar en la *Odisea*—. Ahora bien, la verificación o falsificación de esa frase total "En la *Odisea* se dice que..." etc., depende del hecho de que en la *Odisea* se encuentre la frase parcial subordinada "la Escila tiene tantas y tantas fauces', la cual, sin pretender decir nada ni verdadero ni falso, sin embargo, tiene evidentemente un claro sentido. Y es precisamente la conformidad o adecuación no con la verdad de esa frase parcial o subordinada, pero sí con su sentido, lo que hace que la frase total "en la *Odisea* se dice que la Escila tiene seis fauces" sea verdadera o falsa» (INCIARTE, F., *El problema de la verdad y la teología antropológica*, cit., pp. 755-762).

la finalidad de investigar *la verdad* «realísticamente», equivale a leerla como un texto *no literario*[26].

ii) *La cuestión de los géneros literarios en Lingüística actual.* La investigación de este tema en Exégesis Bíblica y en Lingüística ha ido por caminos diversos e independientes, aunque el objeto de estudio era el mismo en líneas generales. Nosotros nos vamos a ocupar de las aportaciones de la Lingüística moderna.

En el ámbito del «sentido» Gérard Genette recuerda que Aristóteles y Platón se fijaban especialmente en el modo o intensidad de «mimêsis». Según esta circunstancia, veía tres géneros literarios primordiales: la *tragedia* (que incluía también, como género menor, la *comedia*); la *epopeya* y la *poesía lírica.* En la tragedia el poeta desaparece, solamente hablan los personajes; en la epopeya el poeta habla en nombre propio, en calidad de narrador, pero dejando un espacio a los personajes para que hablen en estilo directo; finalmente, en la poesía lírica es el poeta mismo, y sólo él, quien habla[27]. Ahora bien, la nitidez de estos tres géneros se fue complicando a lo largo de la literatura, mezclándose y dando lugar a subgéneros mixtos.

Desde la perspectiva de la Semiótica literaria, Miguel Ángel Garrido ha estudiado los géneros literarios[28]. Parece deducirse que defiende la naturaleza «veritativa» de los géneros literarios, esto es, que siempre hay una «verdad» en los géneros, que está en función del sistema de convenciones por el que el autor ha optado, y que de alguna manera presenta al lector para que éste acepte, si quiere, al menos durante la lectura del escrito[29]. Por ejemplo: si en una obra se hace intervenir al fantasma de una persona que recrimina a otra alguna falta grave, no quiere necesariamente decir que el autor defienda la existencia de fantasmas, sino que éstos le sirven como símbolos para expresar, por ejemplo, la conciencia de un determinado personaje. El lector sólo tiene que percibir el simbolismo de esos fantasmas por una especie de *contrato tácito* con el género literario: entonces en esa obra literaria puede ser captada «su verdad», o incluso «la verdad», con tal de que se capte y se admita el simbolismo[30].

26. «Cuando oímos, por ejemplo, un poema épico, lo que nos fascina, fuera de la eufonía verbal, es únicamente el *sentido* de las frases, así como las imágenes y los sentimientos evocados por ellas. Si planteáramos el problema de la verdad, dejaríamos de lado el placer estético y entraríamos en el ámbito de la observación científica. Por eso, en la medida en que consideramos un poema como una obra de arte, nos es indiferente, por ejemplo, que el nombre de "Ulises" tenga un referente» (FREGE, G., *Écrits logiques et philosophiques,* Paris 1971, citado por T. TODOROV en *Diccion. Encicl. de las Cienc. del Lenguaje,* cit., p. 301).
27. Cfr. GENETTE, G., *Genres, "types", modes,* en "Poétique" 8 (1977), pp. 389-421.
28. Cfr. GARRIDO GALLARDO, M.Á., *Estudios de Semiótica Literaria,* C.S.I.C., Madrid 1982, pp. 93-129. GARRIDO GALLARDO, M.Á. (dir.), *Teoría de los Géneros Literarios,* cit., Estudio preliminar: *Una vasta paráfrasis de Aristóteles,* pp. 10-27.
29. Esta postura recuerda algo a la de T. Todorov, antes expuesta.
30. Para hacer una sola referencia, piénsese en los simbolismo de los números o de los colores en el Apocalipsis de san Juan.

Desde una convergencia de ópticas filosóficas y lingüísticas, Paul Ricoeur[31] establece algunas distinciones entre dos géneros literarios amplios, a saber, el *histórico* y el *ficticio*. Para el relato histórico, lo esencial es hacer justicia al pasado. En cambio, para el ficticio es esencial la coherencia semiótica interna, es decir, que cada signo mire a los otros de modo que el texto sea coherente en sus partes. En el relato histórico, como el fin no es la articulación de los elementos y signos, lo normal es que queden cabos sueltos: episodios de las historias que no se terminan, sencillamente porque su desarrollo quedó truncado en la realidad, o porque no se conservan datos[32].

4. Los géneros literarios en Exégesis Bíblica

El campo de observación que nos hemos propuesto no contempla este ámbito de estudio. El lector puede acudir al excelente libro de Salvador Muñoz Iglesias, uno de los intentos más conseguidos de estructuración sistemática del tema y una selecta historia de la investigación y de las orientaciones del Magisterio de la Iglesia[33]. Lo único que ahora interesa mostrar es que, a diferencia del tratamiento de los géneros literarios realizado por la Lingüística moderna, la Exégesis Bíblica ha contemplado la cuestión desde sus conexiones inmediatas con el problema de la veracidad en materias históricas, o bien en cuestiones de ciencias naturales, etc., que no afectan per se a la transmisión de los discursos de Jesús en los Evangelios.

5. Transmisión de los «discursos» de Jesús. Conclusiones

La breve encuesta de algunas posiciones de la Lingüística moderna nos autoriza a extraer ciertas conclusiones provisionales acerca de los modos posibles de transmisión y [re]presentación de discursos de Jesús, tal como nos los han conservado los Sinópticos y, de modo aún más complicado, el Evangelio de san Juan. La reconstrucción crítica de los discursos de Jesús, a partir de los textos evangélicos, debe enfocarse de manera un tanto nueva y distinta de como se ha venido haciendo en la época de predominio de la visión cultural historicista. A la vista de las tres únicas posibilidades de redactar un relato de palabras o discur-

31. Cfr. Ricoeur, P., *Temps et récit*, Édit. du Seuil, Paris, 3 vols., 1982-1985. La fundamentación epistemológica de lo que yo he resumido se encuentra sobre todo a lo largo del vol. 3º.

32. Ninguna articulación con el resto del relato tiene, por ejemplo, el episodio del joven que huye soltando la sábana, en el huerto de Getsemaní (*Mc* 14,51-52), a no ser por dos circunstancias: una, porque al escritor le interesó el episodio, y otra, porque realmente sucedió.

33. Cfr. Muñoz Iglesias, S., *Los géneros literarios y la interpretación de la Biblia*, Edit. Casa de la Biblia, Madrid 1968. También da una bibliogafía muy completa hasta la fecha de su edición.

sos (singularmente desde la sistematización de G. Genette y V. Balaguer), la cuestión o discusión acerca de las *ipsissima verba Iesu*, la conservación de las exactas palabras de Jesús, debe ser planteada en términos más elásticos que los que hasta ahora se han propuesto, ya sea para defender la «historicidad» de esos discursos, como para atacarla. Por ello, yo preferiría hablar de *ipsissima vox Iesu* («exacta voz de Jesús»), como hace Joachim Jeremias, porque este sintagma es más adecuado, sobre todo para referirse a la transmisión de discursos, que la fórmula *ipsissima verba Iesu*: ésta podría mantenerse para las *logia* breves, esto es, para sentencias cortas, las cuales son más fácilmente transmisibles en su fidelidad literal estricta que los discursos largos.

De la comparación de los tres Evangelios Sinópticos resulta patente que Marcos y Juan tienden al relato *mimético* o *discurso directo* en la transmisión de la *vox Iesu*, mientras Lucas se inclina hacia la tendencia opuesta, esto es, al *discurso narrativizado* o contado. La posición media entre ambos la ocupa Mateo. Ahora bien, Marcos no reporta discursos largos, por lo que sólo podemos suponer que, de haberlo hecho, habría seguido de cerca la pauta del Cuarto Evangelio. Cabe hacerse la pregunta: ¿Quién es más fiel transmisor de los discursos: el que tiende al relato mimético de palabras o el que, por el contrario, muestra su inclinación por el relato narrativizado? La respuesta debe ser matizada: los distintos procedimientos de redactar un relato de palabras no implican, de suyo, una mayor o menor fidelidad al original, sino simplemente, varios modos de representar el original. La razón es obvia: un narrador puede «contar» con palabras propias lo que otro ha dicho, manteniendo una gran fidelidad al contenido, incluso presentando ese discurso original con ciertos «retoques», que lo hacen más inteligible al lector u oyente, que si accediera a una reproducción absolutamente material. Por lo mismo, un relato que reprodujera de modo absolutamente literal el discurso originario, podría ser menos fiel, porque el escrito, al menos los escritos antiguos, no tenían medios para expresar todas las modalidades de la voz, de los gestos del parlante, etc., circunstancias que pueden modificar el sentido y alcance de un texto. Siendo las cosas así, la fidelidad en la transmisión de palabras breves o sentencias, pero sobre todo de discursos largos, no está tanto en la fidelidad material de la reproducción de vocablos, como en la reproducción del sentido.

Los escritores pueden poner en boca de los héroes de su narración palabras o discursos en estilo directo, que expresan muy bien los sentimientos y actitudes del personaje, pero que, sin embargo, pudieron no haber sido pronunciados en la forma que se escriben. Conocemos que en la historiografía griega y latina se acostumbra frecuentemente, como procedimiento literario, a poner en boca del héroe, al menos para circunstancias relevantes, discursos ficticios de variable extensión[34]. El entorno cultural servía de elemento hermenéutico para valorar la re-

34. Cfr. TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, lib. I, &22, Traducción de F. Rodríguez Adrados, 2.ª edic. Madrid 1967.

lación de tal discurso, «producido» por el escritor, con el discurso original, si lo hubiera. Tales procedimientos literarios «no eran una falsificación de la realidad», sino uno de los tres modos posibles para «reproducir» literariamente esa realidad. Además, el autor contaba con el «pacto tácito de lectura», por parte del lector: bastaba la aceptación del «simbolismo» del discurso, pacto que se daba por la unidad de cultura. El «pacto de lectura» puede obnubilarse al pasar de una cultura a otra.

Como, en principio, literariamente no se distingue el discurso real del ficticio, pues ambos emplean los mismos procedimientos, el análisis lingüístico es insuficiente en Exégesis bíblica para una crítica histórico-literaria sobre el tipo de discurso y el grado de historicidad de cada «relato de palabras» que se contemple. No obstante, hemos observado que tales análisis están ofreciendo pistas para una razonable y crítica distinción entre relatos ficticios y de reproducción de realidades: esas pistas son la diferencia de articulación y coherencia del conjunto, mucho más elaborada en el relato ficticio y, por el contrario, con lagunas e incoherencias en el relato histórico.

Teniendo en cuenta la índole sagrada de la Biblia, para la investigación de los discursos conservados en los Evangelios, así como en los Hechos de los Apóstoles, además de los recursos que ofrece hoy día la Lingüística, habrá que emplear otros métodos críticos, como pueden ser los modernos *criterios de historicidad* y otros medios de verificación, de los que, por razones de brevedad, no podemos tratar aquí[35].

6. Relatos evangélicos de los «discursos» de Jesús

Para acceder a cómo fuera el proceso desde la enseñanza oral de Jesús a los «discursos», tal como los leemos en los Evangelios, no disponemos de otro medio que el de los análisis críticos de los textos. En cuanto a los Sinópticos, tenemos la ventaja de que buena parte de ellos se nos ha conservado en «doble tradición» (*Mt* y *Lc*) y, en una pequeña medida, en triple (*Mt, Lc* y *Mc*). La comparación entre sí de los textos sinópticos, cuando se puede hacer, afianza la verosimilitud de las hipótesis, aunque no lleguemos muchas veces a certezas. Los Sinópticos hacen, al menos, dos clases de menciones de «discursos» de Jesús: a) Las meras referencias a que Jesús predicaba y pronunciaba discursos, sin mostrar su contenido, sino sólo la indicación somera del tema general[36]. b) Los «reporta-

35. A este respecto han sido aplicados con excelentes resultados los criterios del estilo y talante peculiar de Jesús, realmente inconfundible en muchos casos; también los estudios sobre el trasfondo lingüístico aramaico o hebraico que se rastrea y se encuentra en muchos pasajes evangélicos; y, finalmente, las investigaciones sobre los procedimientos de memorización entre los antiguos rabinos y sus discípulos.

36. Las meras referencias a «discursos» aparecen de modo frecuente en los tres primeros Evangelios. Sólo nos interesan indirectamente, en cuanto nos dan la desnuda indicación de la

jes», más o menos extensos —en general breves— de sesiones de predicación o «discursos». Es esta segunda clase la que nos ofrece el material para nuestras consideraciones.

A diferencia de los casos anteriores, hay pasajes.que colocan en labios de Jesús un «discurso». Niguno de tales «discursos», ni siquiera el Discurso de la Montaña de Mateo, es largo, si medimos el «tiempo del relato» comparado con el «tiempo real»: éste es siempre más largo que el primero, tiene una mayor «duración»[37]. Esto es así de tal modo que todos los discursos evangélicos podríamos llamarlos «resúmenes» (los más largos) y «sumarios» (los más breves) de los «discursos originales de Jesús».

i) *Sumarios de Discursos* o *Discursos-Sumario.* Un ejemplo de «sumario»[38] puede ser *Lc* 5,33-38: se trata de la cuestión del ayuno. El evangelista resume en seis versículos, cuya lectura pausada no llega a un minuto, una disputa de Jesús con fariseos y escribas[39]. El encuentro tuvo que durar mucho más. Estamos, pues, ante un caso en que la «velocidad del relato de palabras», o «discurso reportado», es seguramente mucho mayor que la «velocidad real». El fenómeno de la gran velocidad en el relato es una característica del lenguaje inteligente, puesto que la habilidad del buen narrador (oral o por escrito), uno de los secretos del buen decir, es contar algo con el menor número de palabras y en el tiempo más

existencia de sesiones largas, en las que Jesús predicó preferentemente sobre algunos temas. Por eso no las vamos a recorrer, sino sólo a recordar algunas, como ejemplos. Así, *Mc* 1,14-15 consigna que *Jesús llegó a Galilea predicando el Evangelio del Reino de Dios y diciendo: —El tiempo se ha cumplido y se acerca el Reino [o Reinado] de Dios: convertíos y creed en el Evangelio* . Y poco más adelante: *Entran en Cafarnaúm; y, al llegar el sábado, fue a la sinagoga y enseñaba. Y quedaban admirados de su doctrina, pues les enseñaba como quien tiene potestad* (exousía) *y no como los escribas.* Aquí el Evangelista indica que Jesús predicaba y enseñaba, y que sus palabras llegaban al corazón de la gente, pero no dice en concreto qué cosa les predicaba. *Lc* 4,31-32 también nos habla en términos parecidos: *Bajó a Cafarnaúm, ciudad de Galilea, y les enseñaba en los sábados. Y se quedaban admirados de su doctrina, porque su palabra iba acompañada de potestad* (exousía). Da la impresión de que Lucas, en este pasaje, ha trabajado sobre el mismo dato de tradición que *Mc* 1,21-22; ha generalizado, en forma de «sumario», lo que Marcos ha localizado puntualmente en un sábado. Ninguno de ambos Evangelistas nos dice en concreto qué cosas les enseñaba Jesús. Cfr. JEREMIAS, J., *Théologie du Nouveau Testament, I: La Prédication de Jésus,* Éd. du Cerf, Paris 1973, pp. 7-55]. *Lc* 4,16-28 menciona parte de la temática de la homilía en la sinagoga de Nazaret, pero no especifica más desarrollos, ni da indicación del tiempo que duró. Otros ejemplos de referencias a «discursos» tenemos en *Mc* 6,32-36 (comienzo del relato de la «primera» multiplicación de los panes y los peces), cuyos textos paralelos son: *Mt* 14,13-15 y *Lc* 9,10-12.

37. Sobre los conceptos de «tiempo real», «tiempo del relato», «duración» o «rapidez», cfr. BALAGUER, V., *Testimonio y Tradición en S. Marcos,* cit., pp. 163-164. 171-172. 195-207. GENETTE, G., *Figuras III,* cit., pp. 144-166.

38. Los llamamos así por analogía con los «sumarios» de pasajes narrativos, tan frecuentes en los Sinópticos, sobre todo en Lucas y Actos.

39. GENETTE, G., op. cit., pp. 145, llama también «velocidad» del relato la duración del mismo en relación con la duración del suceso real. Según esto, *Lc* 5,33-38 es un relato de discurso de gran «velocidad».

breve posible, salvo que se pretenda poner de relieve retóricamente algunos efectos[40].

ii) *Discursos resumidos.* En unos casos lo que realiza el «reportaje» son resúmenes del discurso «real». Podemos tomar como ejemplo *Lc* 4,14-27, donde se resume el comienzo de la homilía de Jesús en Nazaret; de la segunda parte de la homilía, que debió de ser mucho más larga, sólo consigna un breve resumen[41]. La supresión de una parte del discurso original la podemos llamar «elipsis»[42]. En este pasaje no se da, aunque se acerca algo en el «sumario» de la segunda parte. Las alternativas entre «resumen del discurso» (que cuenta con relativa extensión su contenido), «sumario» (que muy poco cuenta de él) y «elipsis» (que nada dice), es un fenómeno estudiado ya por Genette, tanto en el relato de sucesos como en el de palabras (que equivale a «discurso» en muchos casos): llama *anisocronía* a este fenómeno[43]. El «tiempo del relato» del texto lucano, leído pausadamente, es de poco más de un minuto. No es pensable que en un minuto largo pudiera exponer Jesús toda su homilía y que se produjeran las dos reacciones consecutivas y opuestas de complacencia y de irritación de sus conciudadanos.

iii) *La ipsissima vox Iesu.* Los análisis críticos, realizados con los métodos que ofrecen las ciencias del lenguaje, nos van mostrando que los «discursos» de los Sinópticos siguen los modos de expresión, las figuras literarias, los patrones comunes del discurso, sea un discurso de palabras realmente pronunciadas, o bien de palabras ficticias. Dicho de otra manera, el discurso real reportado está sometido a los mismos procesos de enunciación que el ficticio. De ahí que los intentos críticos para determinar qué es lo que puede haber de verdadero y auténtico en el reportaje resumido, se mueven en el margen de lo conjeturable. En los casos en que no haya ningún otro texto con el que cotejarlos, entran los llamados «criterios de historicidad», que hay que distinguir bien de los criterios literarios. Obviamente, no podemos aquí adentrarnos en este interesante y amplio tema, ob-

40. Cfr. CASCIARO, J.M., *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología*, cit., pp. 138-140.

41. El pasaje de Lucas dice así: «... se levantó para leer. Entonces le entregaron el libro del profeta Isaías y, abriendo el libro, encontró el lugar donde estaba escrito [cita explícita de *Is* 61,1-2, según Septuaginta]. Y comenzó a decirles: —Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír». A partir de aquí Lucas cuenta la reacción, admirada al principio, airada después, de sus paisanos, pero omite qué es lo que Jesús siguió diciendo, salvo un brevísimo resumen: «sin duda me aplicaréis aquel proverbio: "Médico: cúrate a tí mismo". Cuanto hemos oído que has hecho en Cafarnaúm, hazlo también aquí en tu patria. —Y añadió: —En verdad os digo que muchas viudas había en Israel en tiempo de Elías, cuando durante tres años y seis meses se cerró el cielo y hubo gran hambre por toda la tierra; y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda en Sarepta de Sidón. Muchos leprosos había también en Israel en tiempo del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue curado, sino Naamán el Sirio».

42. Sobre la «elipsis» cfr. GENETTE, G., *Figuras III*, cit., pp. 161-163.

43. Cfr. *Ibid.*, pp. 144-150.

jeto de estudio de la Exégesis bíblica y de la Teología Fundamental[44]. Son también muy relevantes los criterios esbozados por Joachim Jeremias extraídos como conclusiones de sus investigaciones sobre la transmisión de la *ipsissima vox Iesu:* J. Jeremias afirma que hay que dar gran margen de «credibilidad a la tradición de las palabras de Jesús»[45].

Teniendo en cuenta los criterios literarios e histórico-críticos, podemos suponer razonablemente que el evangelista dispuso de fuente o fuentes suficientemente contrastadas y firmes, de modo que nosotros podemos prestarle una atendibilidad histórica en alto grado. Refiriéndonos al episodio de la homilía en la sinagoga de Nazaret, podemos suponer que el suceso fue lo suficientemente grave y llamativo para impresionar y quedar fijo en el corazón y en la memoria de quienes lo presenciaron y eran afectos a Jesús. Allí en Nazaret vivían parientes suyos[46]. Fue el primer episodio violento que registran los Evangelios y, por esta causa, debió de suscitar una honda inquietud en los allegados de Jesús. Algunos serían más tarde discípulos (*Act* 1,14) y, por tanto, debieron de recordar con doble motivo el alarmante incidente, unido al argumento sustancial de la homilía, no difícil de recordar, por otro lado. Sobre los testimonios de los testigos[47] pudo formarse pronto la tradición acerca del acontecimiento, sobre la cual realizaría Lu-

44. El libro que ha marcado un hito en la síntesis de estas investigaciones es el de LATOURELLE, René, *L'Accés à Jésus par les Évangiles. Histoire et Herméneutique,* Desclée et Cie-Bellarmin, Tournai-Montreal, 1978. Cfr. también CABA, José, *De los Evangelios al Jesús Histórico,* BAC n. 316, Madrid 1971, pp. 372-404. CASCIARO, J.M., *El acceso a Jesús a través de los Evangelios,* en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre,* III Simposio Internacional de Teología, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 79-110.

45. Cfr. JEREMIAS, J., *Théologie du N.T., I,* cit., pp. 7-55.

46. Según *Mt* 13,53-58, que puede ser considerado como relato paralelo (aunque Mateo sólo alude a algunos detalles del episodio), además de santa María, había en Nazaret otros parientes: Santiago, José, Simón y Judas «hermanos» y otras «hermanas». *Mt* 27,56 refiere de ellos que Santiago y José eran hijos de una cierta María, distinta de la Virgen. Simón y Judas no parece que fueran hermanos de Santiago y José, sino quizá hijos de un hermano de San José. También *Mc* 6,1-5, el otro pasaje de alguna manera paralelo a *Lc* 4,14-30, cita a los cuatro «hermanos» o parientes y a unas innominadas «hermanas».

47. Según *Lc* 4,14-30 no aparece todavía el grupo de discípulos de Jesús, aunque en el vers. 23 se alude a hechos notables realizados en Cafarnaúm. En cambio, en los pasajes quizás paralelos de *Mt* 13,53-58 y *Mc* 6,1-5, Jesús ya había llamado a algunos discípulos y escogido a los Doce. Cfr. también *Mt* 10,1-4 y *Mc* 3,13-19. También, según Mateo y Marcos, el acontecimiento de la sinagoga de Nazaret está situado después de transcurrida una parte del ministerio galilaico. Por tanto, es posible que, además de los parientes, fueran testigos de la aventura algunos de los Doce, aunque la cuestión requeriría un estudio más circunstanciado. En caso de que estuviera ya formado el grupo de discípulos, la tradición sobre el episodio contaría con muchos elementos testificantes. GENETTE, G., en *Figuras III,* cit., p. 95ss. estudia los fenómenos de la "prolepsis" (contar o evocar por adelantado un acontecimiento posterior) y de la «analepsis» (evocación posterior de un acontecimiento anterior). No se trata, pues, de «imprecisiones» o «errores» del evangelista, sino de procedimientos y fenómenos literarios, completamente normales en la literatura universal.

cas su labor redaccional, con la ayuda del texto de la Septuaginta para la citación del texto de Isaías.

Las características, pues, del pasaje del Tercer Evangelio apuntan a un relato históricamente fiable del acontecimiento y del contenido sustancial de la homilía. Los elementos del relato, tanto narrativo como de palabras[48], han sido resumidos por el evangelista (y/o por su fuente). Como la «duración del relato» completo dura aproximadamente minuto y medio, quiere decir que no hemos de buscar en él una reproducción material del episodio, ni de la *ipsissima vox Iesu*, sino del contenido sustancial y, probablemente, de algunas frases auténticas de Jesús, en traducción griega.

48. Los lingüistas actuales suelen hablar de «relato de acontecimientos» y «relato de palabras»: Cfr. GENETTE, G., *Figuras III*, cit., pp. 222-228.

[illegible] texto de la Septuaginta para la citación [illegible] el texto de Isaías.

Las características, pues, del pasaje del Tercer Evangelio apuntan a un relato históricamente fiable del acontecimiento y del contenido sustancial de la homilía. Los elementos del relato, tanto narrativo como de palabras[46], han sido [illegible] por el evangelista (y/o por su fuente) [illegible] del relato completo [illegible] aproximadamente [illegible] quiere decir que no hemos de buscar en él una [illegible] del episodio, ni de la [illegible] del contenido sustancial y probablemente de algunas [illegible] en la tradición griega.

46. Los lingüistas actuales suelen hablar de «relato de acontecimientos» y «relato de palabras». Cfr. GENETTE, G., *Figuras III*, cit., pp. 222-228.

14
LOS PREDILECTOS DEL «REINO»
Salvación y felicidad en el «Discurso de la Montaña»

1. El «discurso» de la Montaña

El *Discurso de la Montaña* de Mateo es el más largo de los discursos de Jesús que reportan los Evangelios, a excepción de los «discursos de adiós», constituidos por oraciones y exhortaciones de Jesús en la Última Cena, recopilados en el Evangelio de san Juan (*Ioh* 13-17)[1]. En efecto, el *Discurso de la Montaña* de Mateo abarca los capítulos quinto, sexto y séptimo. Es también el primero de las cinco grandes agrupaciones de palabras o «logia» de Jesús en este Evangelio. Por su denso contenido y por la presentación que hace el evangelista, viene a ser un compendio de la «ética cristiana», de la «Nueva Ley» de Jesucristo, que lleva a su plenitud de sentido y a su culminación la Ley dada por Dios a Moisés en el monte Sinaí-Horeb.

Este Discurso no contempla sólo un tema. Su contenido puede sintetizarse en los cinco puntos siguientes: 1) Las *Bienaventuranzas* (*Mt* 5,3-12), más dos *logia* sobre la luz del mundo y la sal de la tierra (5,13-16). 2) *Jesús y la Ley* Mosaica, incluyendo una especie de introducción (5,17-20) y las llamadas seis *antítesis* (5,21-48). 3) *Rectitud de intención* en las tres prácticas fundamentales de la piedad israelita: limosna, oración y ayuno (*Mt* 6,1-18); en esta parte está la enseñanza del *Padrenuestro* (6,9-13). 4) Vivir bajo la confianza de la *providencia paterna de Dios* (6,19-34). 5) Recopilación de varias enseñanzas de Jesús, en una unidad un tanto forzada (7,1-27): *no juzgar* al prójimo (7,1-5), respeto de *las cosas santas*

1. Para el análisis de otros «discursos largos» cfr. Tuckett, C.M., Response to *the Two-Gospels Hypothesis: I. The Position paper*, II. "The Eschatological Discourse.- Note on the Eschatological Discourse", en Dungan, D.L. (dir.), *The Interrelations of the Gospels* (Actas del "Symposium of Jerusalem 1984"), Leuven University Press / Uitverij, 1990, pp. 23-80. McNicol, A.J., "The Composition of the Eschatological Discourse", en Dungan, D.L. (dir.), *The Interrelations of the Gospels*, cit., pp. 157-200. Boismard, M.-É., "Réponse aux deux autres hypothèses(...); 2. La "Two-Gospel Hypothèsis': Le discours eschatologique", en Dungan D.L. (dir.), cit., pp. 265-288.

(7,6), *eficacia de la oración* (7,7-11), *regla de oro* de la caridad (7,12), *la puerta angosta* (7,13-14), *los falsos profetas* (7,15-20), cumplir la *Voluntad de Dios* (7,21-23) y *edificar sobre roca* (7,24-27), con una *conclusión* de todo el Discurso (7,28-29).

i) *«Discurso de la Montaña» en Mt y «Discurso del Llano» en Lc.* Si confrontamos el «Discurso de la Montaña» según Mateo y el «Discurso del Llano» según Lucas (*Lc* 6,17-49), encontramos coincidencias y diferencias. Las *diferencias* saltan a la vista: son dos ubicaciones o encuadramientos distintos: En *Mt* 5,1-2 Jesús *subió al monte*[2], fue rodeado de sus discípulos, *se sentó*[3], y, teniendo a la vista la muchedumbre del pueblo, les *enseñaba*[4]. Estas expresiones dan al introito del discurso unos claros efectos de solemnidad, que no pueden por menos de evocar la subida de Moisés al monte Sinaí-Horeb, a recibir la *Tôrah* o Ley. En *Lc* 6,17-20 se dice que Jesús se detuvo en un *lugar llano*[5], y tenía ante sí a muchos discípulos y una multitud de diversa procedencia. El discurso está presentado, pues, con mucha menor solemnidad que en Mateo. El lugar tradicional de las Bienaventuranzas es una suave colina, ni monte ni llano propiamente dichos. Cada evangelista, y/o sus fuentes, han presentado la escena subrayando algo: Mateo el paralelismo Moisés-Mesías; en Lucas no se aprecia con facilidad su intención. Otra diferencia patente es el número y estructura de las Bienaventuranzas en cada Evangelio[6]. Ambos discursos se cierran con la misma parábola, referente a sendas casas construidas sobre roca o arena[7]. Pero entre el comienzo y el final, paralelos, ni la extensión ni el orden son los mismos. El Discurso en Mateo ocupa 111 versículos, mientras en Lucas sólo 33. Los temas tratados son mucho más abundantes en Mateo. El orden es completamente distinto.

No obstante estas diferencias tan notables, el paralelismo del comienzo y del final del Discurso es un indicio importante de que ambos evangelistas, y/o

2. *Eis tò óros.* Aunque el sintagma griego lleva artículo, puede no indicar un monte concreto, como en las expresiones castellanas equivalentes: «fue al monte», «ha ido al campo», etc.
3. Indudablemente indicando autoridad de rey o de maestro, o ambas a la vez.
4. Es de notar el empleo del imperfecto, no sólo para expresar el valor temporal de duración, sino también porque señala no una acción concreta, sino una serie de acciones diversas agrupadas en un bloque. Sobre los valores del tiempo desde las investigaciones de la Lingüística moderna cfr. DUCROT, O. y TODOROV, T., cap. "Tiempo del Discurso" en *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje,* Siglo XXI Editores, Madrid 1983, pp. 357-363.
5. *Epì tópou pedinoû.* La traducción de la Vulgata «in loco campestri», es quizá conciliadora, en razón de la topografía del terreno en que la tradición localiza el lugar.
6. Las *ocho* Bienaventuranzas de *Mt* 5,3-10 no se corresponden en su literalidad con las cuatro, seguidas de sus contraposiciones o «malaventuranzas», de *Lc* 6,20b-26, iniciadas estas últimas por la interjección *¡Ay!* Para algunos autores, la tercera Bienaventuranza de Mateo (*Mt* 5,5) sería una inserción redaccional tomada del *Ps* 37,11; si eso fuera cierto, las Bienvanturanzas mateanas se podrían reducir a *siete,* número «más bíblico». La suposición, sin embargo, no encuentra apoyo en los manuscritos griegos ni en las versiones antiguas.
7. Cfr. *Mt* 7,24-27 y *Lc* 6,47-49. Después, respectivamente viene en ambos Evangelios una frase casi idéntica: «Cuando terminó [Jesús] todos estos discursos/palabras...» (*Mt* 7,28 y *Lc* 7,1). Lucas especifica ahí que Jesús entró a continuación en Cafarnaúm.

sus fuentes, se refieren a un mismo discurso originario de Jesús. También una parte de la temática de Mateo se contiene en Lucas, aunque con otro orden, y toda la temática de Lucas está en Mateo. He aquí en esquema la sinopsis de los temas de Lucas y su correspondencia en Mateo:

Lucas	Mateo
6,17-20a	4,25-5,2
6,20b-26	5,3-11
6,22-35	5,12.39-46
6.3	5,48
6,37	7,1-2
6,38	7,7-11
6,39-42	(15,14; 10,24-25)
6,43-45	7,17-20
6,46	7,21
6,47-49	7,24-27
7,1	7,28-29

Todo el temario de Lucas está contenido, pues, en los capítulos quinto y séptimo de Mateo[8], que aporta algunos otros temas, además del capítulo íntegro sexto[9]. Por otra parte, mucha temática de Mateo en el Discurso de la Montaña se encuentra distribuida en otros lugares de Lucas, que pueden considerarse paralelos aunque con un orden muy diferente[10]. Si la cuenta es exacta, de los 111 versículos que contiene el Discurso de la Montaña de Mateo, 77 tienen sus paralelos en el Evangelio de Lucas; de ellos 33 en el Discurso del Llano y 34 por di-

8. A excepción de *Lc* 39,42, que viene en Mateo fuera del «Discurso de la Montaña».

9. Los temas añadidos por Mateo son: *Mt* 5,13-16: Sal de la tierra y luz del mundo. *Mt* 5,17-20: Actitud de Jesús ante la Tôrah. *Mt* 5,21-47: La «antítesis». *Mt* 6,1-34: Enseñanzas acerca de la limosna, ayuno y oración. *Mt* 7,3-5: La mota en el ojo ajeno y la viga en el propio y *Mt* 7,6: el respeto a las «cosas santas». *Mt* 7,22-23: Profetizar en nombre de Jesús.

10. La correspondencia entre ambos Evangelios es la siguiente:

Mateo	Lucas
5,15	8,16; 11,33
5,18	16,17; 21,33
5,25	12,58-59
5,31	16,18
6,8	12,30
6,9-15	11,2-4
6,19-20	12,33-34
6,22-23	11,34-36
6,24	16,13
6,25-33	12,22-31
7,13-14	13,24
7,23	13,27

Así, pues, los textos que en Mateo van en un orden sucesivo, en Lucas los encontramos saltando adelante y atrás (indicando sólo los capítulos, como acabamos de ver, el orden de Lucas es: 8. 11. 21. 12. 16. 12. 11. 12. 11. 16. 12. 13).

versos lugares, fuera de este Discurso[11]. Dicho de otro modo, unos dos tercios del Discurso de Mateo se encuentran en Lucas: aproximadamente un tercio en el Discurso del Llano y otro por lugares bien diversos del libro.

¿Qué pudo ocurrir con el «material» común a ambos (dos tercios) para que se encuentre tan «desordenadamente» dispuesto al confrontar los dos discursos? ¿En qué tramos del proceso, desde las tradiciones orales hasta los Evangelios escritos, se han producido tales desplazamientos? Nos faltan datos para dirimir la cuestión. La crítica del siglo XIX[12], continuada por la mayoría de los seguidores de la *Formgeschichte* («Escuela de la historia de las formas») y sobre todo de la *Redaktionsgeschichte* («Escuela de la historia de la redacción»), atribuyeron a Mateo[13] la responsabilidad de haber «organizado» en un solo discurso un material diverso. De un lado, la colección de *logia Iesu* que se encontraba en la *Quelle*, presunto documento escrito sin enmarcamiento histórico; y de otro, la recopilación de *logia* de la fuente propia de Mateo. Esta opinión sigue siendo hasta ahora la más común. Ello no quiere decir, sin embargo, que se trate de una tesis adquirida de modo definitivo. Voces recientes presentan objeciones no pequeñas: ¿Es razonable pensar que autores, como Mateo o Lucas, se haya permitido trastocar de tal modo el orden de un documento escrito de la naturaleza que se atribuye a la fuente *Q*?[14]. ¿No sería más razonable pensar que la mayor parte de ese material no estaba recopilado por escrito formando un documento, o bien se contenía en varias tradiciones, orales o escritas, pero sin constituir una unidad ya en firme?[15].

La agrupación de *logia Iesu* formando discursos es una característica del Primer Evangelio. Pero no es forzosamente original y exclusiva de Mateo. También en Lucas encontramos el Discurso del Llano, más breve y menos construido que el del Monte, pero en cierto modo paralelo. Algo parecido hay que decir acerca del *Discurso de Misión* (*Mt* 10,5-42; *Mc* 6,7-12; *Lc* 9,1-6 y 10,1-12); o del *Discurso de las Parábolas* (*Mt* 13,1-53; *Mc* 4,1-33; *Lc* 8,4-18); o del *Discurso Eclesiástico* (*Mt* 18,1-34; *Mc* 9,33-50; *Lc* 9,23-27.46-50); o, finalmente, del *Discurso Escatológico* (*Mt* 24,1-25,46; *Mc* 13,1-37; *Lc* 21,5-36), los cinco conservados en la tradición sinóptica. En ellos hay un fondo temático común, que en Mateo se encuentra notablemente desarrollado y ampliado. Estas observaciones indican que en la tradición precedente a los Sinópticos ya había una tendencia a hacer agru-

11. Véase la nota anterior. Añádase que los siguientes pasajes de Mateo no se encuentran en Lucas: 5,13-14.17-24.26.30.32-37; 6,1-7.16-17.21.34; 7,3-6.12.15-16.

12. Especialmente la alemana, seguidora en general de la «teoría de las dos fuentes» escritas (*Mc* y *Q*).

13. Al hablar así de «Mateo» no entramos en el tema de quién sea el autor del Evangelio que lleva su nombre: sólo queremos designar el Evangelio conocido por este nombre.

14. Cfr. REICKE, Bo, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 7. 186-187. Véase también ELIS, E., *La composition de Luc et les sources de sa christologie*, en la obra colectiva DUPONT, J., (dir.), *Jésus aux origines de la Christologie*, University Press and Uitgeverij Peeters, Leuven, nouv. édit., 1989, pp. 195-196.

15. Cfr. REICKE, B., *Ibid.*, pp. 24-67, donde pone seriamente en duda la existencia de la «fuente Q» como documento escrito.

paciones de *logia Iesu,* que los evangelistas desarrollaron. Es difícil precisar hasta qué punto la tradición presinóptica dispuso de una base literaria (oral y parcialmente escrita) de agrupaciones de dichos de Jesús. Pero la constatación de los cinco discursos mencionados (y otras agrupaciones menores) muestra que ya había una labor de agrupación de dichos previa a la tarea redaccional de los evangelistas. En esta línea van los últimos documentos del Magisterio eclesiástico. (Instrucción *"Sancta Mater Ecclesia"*[16] y la Const. dogm. *"Dei Verbum"*, n. 19[17]).

ii) *Labor redaccional del Discurso de la «Montaña» (Mt) y del «Llano» (Lc).* Sólo podemos deducir que una fuente común, oral y/o escrita, recogió el recuerdo de una sesión de predicación importante de Jesús, cerca del Mar de Galilea. Igualmente, el contenido temático, pese a sus diferencias, ofrece las suficientes coincidencias para pensar que la tradición previa a los dos Evangelios conservaba ya una recopilación de enseñanzas de Jesús, sobre la base de una agrupación original del Maestro. El diverso tratamiento de los temas, las «añadiduras» de Mateo, el diverso orden en los Discursos y los varios contextos, fuera de este discurso, en que Lucas sitúa algunos dichos, parecen indicar que no es suficiente que esa diversificación se haya producido en las tradiciones o fuentes previas a los Evangelios. Se hace necesario postular la labor redaccional de cada evangelista. Ésta se entreabre a través de las peculiaridades estilísticas, de las «focalizaciones»[18], de los centros de interés y de las preocupaciones teológicas, todas ellas con matices diferentes según uno u otro evangelista.

2. Los «predilectos» del «Reino»

La conversión que pide Jesús es fundamentalmente recobrar una actitud de confianza humilde en Dios. Por eso los *indigentes* son los predilectos de su Padre Dios. Tres modelos de esta actitud son: los pecadores que se arrepienten de sus

16. «[Los autores sagrados] escogieron algunas cosas; otras las sintetizaron; desarrollaron algunos elementos mirando la situación de cada una de las iglesias, buscando por todos los medios que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba (cfr. Lc 1,4) (...). Pero, dependiendo el sentido de un enunciado del contexto, cuando los evangelistas, al referir los dichos y hechos del Salvador, presentan contextos diversos, hay que pensar que lo hicieron para utilidad de sus lectores (...). Verdaderamente no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso [cfr. S. J. Crisóstomo, *In Matt Homil.*, 1,8: PG: 57,16-17] y expresen sus dichos no a la letra, sino con cierta diversidad, conservando su sentido [cfr. S. Agustín, *De consensu Evangelistarum*, 2.21,51ss: PL: 34,1102]» (Pontificia Comisión Bíblica, Instr. *"Sancta Mater Ecclesia"*, n. 2; texto castellano en "Ecclesia" 30 mayo 1964).

17. «Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas ya transmitidas de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la situación de las iglesias, conservando, en fin, la forma de predicación».

18. Sobre el concepto lingüístico y literario de «focalización» cfr. Balaguer, V., *Testimonio y Tradición en S. Marcos*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 89-132.

pecados, los niños y los enfermos. El «Reino», pues, es de los *pobres y pequeños*, es decir, de los que acogen a Jesús y a Dios con un corazón humilde[19]. Más aún, la humildad es el único camino que introduce en la intimidad divina. Jesús, enviado para anunciar la *Buena Nueva* a los pobres, los declara *bienaventurados, porque de ellos es el Reino de los Cielos*[20]. El Maestro destina su Evangelio a los pobres, a los débiles y a los enfermos, a los «pequeñuelos» objeto de su predilección[21], pero en el Discurso de la Montaña —*carta magna del Reino*— es donde Jesús expone resumidamente sus enseñanzas sobre el Reinado de Dios.

3. Las «Bienaventuranzas» en el Evangelio de San Mateo

El Discurso en ambos Evangelios tiene como «prólogo» las *Bienaventuranzas* (Mt 5,1-12; *Bienaventuranzas* e *Imprecaciones* en *Lc* 6,20-26). Comencemos por la Bienaventuranzas según Mateo.

i) *El paralelismo Moisés-Mesías en Mateo.* A Mateo le interesó enfatizar que este discurso tenía un paralelismo con la promulgación de la Ley en el monte Sinaí-Horeb. Constituía algo así como «las palabras del Mesías» o «la Nueva Ley», anunciada por Jeremías para los tiempos de la restauración mesiánica[22]. De ahí que Mateo presente el Discurso con la solemnidad antes subrayada. Los exegetas están de acuerdo en que Mateo dirige su Evangelio a cristianos procedentes del

19. Ya en el AT se revela esta predilección divina por los «humildes»: Cfr. *1 Sam* 1,11; *Qoh* 11,12; *Is* 57,15; *Ier* 9,22-23; etc.

20. «El Reino pertenece *a los pobres y a los pequeños*, es decir a los que lo acogen con un corazón humilde. Jesús fue enviado para "anunciar la Buena Nueva a los pobres" (Lc 4, 18; cf 7, 22). Los declara bienaventurados porque de "ellos es el Reino de los cielos" (Mt 5, 3); a los "pequeños" es a quienes el Padre se ha dignado revelar las cosas que ha ocultado a los sabios y prudentes (Cf Mt 11, 25). Jesús, desde el pesebre hasta la cruz comparte la vida de los pobres; conoce el hambre (Cf Mc 2, 23-26; Mt 21, 18), la sed (Cf Jn 4, 6-7; 19, 28) y la privación (Cf Lc 9, 58). Aún más: se identifica con los pobres de todas clases y hace del amor activo hacia ellos la condición para entrar en su Reino (Cf Mt 25, 31-46)» (*CIgC*, n. 544).

21. El tercer Evangelio es el que más lo subraya: Cfr. *Lc* 4,16-31; 5,31-32; 10,21; etc.

22. Cfr. *Ier* 31:33. Cfr. también Díez Macho, A., *¿Cesará la "Torá" en la Edad Mesiánica?*, en "Estudios Bíblicos" 12 (1953), pp. 115-158 y 13 (1954), pp. 5-51. Davies, W.D., *The Torah in the Messianic Age and/or the Age to come*, Society Of Bibl. Liter. (Journal of Bibl. Liter., Monagraph Series, VII), Philadelphia, Pensylvania 1952. En las pp. 92-93, Davies llega a decir: «Podemos afirmar, con cierta seguridad, que el Evangelio de Mateo considera las palabras de Jesús como una nueva Torah, y tiende a encontrar en ellas el fundamento para una nueva halakhah. Las palabras de Jesús "cumplían" la Ley y los Profetas, eran la Torah del Mesías. De modo semejante, Pablo también encuentra en las palabras de Jesús la base de una nueva halakhah: de hecho usa la frase "la Ley del Mesías" (*houtôs anaplêrôsate tön nómon toû Christoû* ["así cumplid la ley de Cristo"] (Gal 6,2). Igualmente el Cuarto Evangelio no sólo habla de las *entolaì toû Christoû* [los mandamientos de Cristo] (14:15), sino también de la *kainè entolé*, el mandamiento nuevo (13:34). En apoyo de tal interpretación de las palabras de Jesús el Mesías, ambos Pablo y Juan, lo mismo que Mateo, pudieron probablemente apelar a la tradición de la expectación mesiánica del judaísmo».

judaísmo. Esta circunstancia es coherente con la presentación que hace el primer evangelista[23].

Desde hace décadas, la exégesis erudita ha señalado el paralelismo Moisés-Cristo a lo largo del Primer Evangelio[24]. En contraste, para los primeros destinatarios de Lucas, cristianos de las comunidades greco-romanas, resultaba secundaria la evocación de Moisés. Quizá por ahí podamos explicarnos las diferencias del Tercer Evangelio con respecto al Primero en este aspecto. Desde la perspectiva del paralelismo Moisés-Mesías, que en Mateo adquiere la forma de paralelismo de superación (*Cristo es muy superior a Moisés*), aparece la clave redaccional de Mateo: por eso incluye las perícopas sobre Jesús y la Ley del AT: cfr. *Mt* 5,17-20, que no viene en Lucas, y la larga perícopa de las «antítesis» (*Mt* 5,21-48) que, salvo algunas pocas frases sueltas, tampoco viene en el tercer Evangelio[25]. Jesús lleva la Tôráh a su plenitud, es el conocedor y maestro definitivo de la Ley, el que da su interpretación auténtica[26].

23. Es frecuente en la literatura rabínica más antigua imaginarse al Mesías como un nuevo Moisés. ¿Cómo será el Mesías? Los rabinos respondían: Como Moisés, el primer Libertador, así será el segundo, el Mesías. Esta mentalidad aflora en los *Midrashîm*, en los *Targumîn* y en otros escritos antiguos. Así, por ejemplo, el *Targum de Jonatan*, al pasaje de *Cant* 4,5 («*Tus dos pechos son dos mellizos de gacela, que triscan entre azucenas*»), trae la siguiente explicación: «*Tus dos libertadores, que te liberarán, el Mesías de David y el Mesías hijo de Efraím, son semejantes a Moisés y a Aarón, los hijos de Yojibed —comparables a dos gacelas jóvenes— que apacentaban al pueblo de la Casa de Israel durante cuarenta años en el desierto con el maná, las codornices y el agua de los pozos de Myriam*». Y en la explicación de Lamentaciones 2,22, insiste: «*Tú llamarás a la libertad a tu pueblo, la Casa de Israel, por el Mesías, como lo hiciste por medio de Moisés y Aarón en el día de la Pascua*».

24. H.J. SCHÖPS apuntaba que el Discurso de la Montaña correspondería a la promulgación del Decálogo en el Sinaí; que los diez milagros agrupados por Mateo recuerdan las Diez plagas de Egipto; la matanza de los Inocentes (*Mt* 2,16) trae a la memoria la orden del Faraón contra los niños hebreos (Cfr. *Ex* 1,22); en la huida a Egipto (*Mt* 2,14-15), la cita de Oseas volvería a poner en relación a Jesús con el pueblo de Israel (*Mt* 2,20) con iguales palabras que a Moisés [Cfr. *Ex* 4:19. Cfr. SCHÖPS, H.J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, pp. 87-97]. Otros autores, como P. DABECK, veían nuevos paralelos: los cinco grandes discursos de Mateo serían eco de los cinco libros de Moisés (Pentateuco), sobre todo el discurso de la Montaña, en el que se percibe el contraste con la Antigua Ley; las siete Bendiciones y Maldiciones de Moisés (*Dt* 28) se corresponderían con las siete/ocho Bienaventuranzas y Ayes de Jesús (*Mt* 5 y 33); el mensaje de Moisés, constituido por la revelación del nombre de Yhwh como el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (*Ex* 3,13-15), se correspondería con el mandato del final de Mateo de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo [*Mt* 28,19. Cfr. DABECK, Paul, *Siehe, es erschienen Moses und Elias*, en "Biblica" 23 (1942), pp. 175-189]. P. FEINE y J. BEHM añadían otros paralelos: los cuarenta días de ayuno de ambos mediadores; el Sinaí y el monte de la Transfiguración de Jesús y el de las apariciones [Cfr. FEINE, P., y BEHM, J., *Einleitung in das Neuen Testament*, Heidelberg 1950, p. 52. Otros autores abundan en presentar los paralelismos, como: DANIELOU, Jean, *Sacramentum Futuri*, Paris 1950, pp. 137-140. DESCAMPS, A., *Moïse dans les Évangiles*, en "Cahiers Sionniens" 2-4 (1954), pp. 171-189].

25. Las «antítesis», con su fórmula constante *oísteis que fue dicho* [sigue un precepto de la Tôrah] ... *pues yo os digo* [sigue la profundización de Jesús sobre el mismo mandamiento], sitúan a Jesús en el plano mismo de Dios, por encima de Moisés.

26. CASCIARO, J.M., *Las antítesis de Mt 5,21-48, ¿halakhôt de la Tôrah o algo más?*, en "Revista Catalana de Teologia" XIV (1989), pp. 123-132. *"In Medio Ecclesiae", Miscellània en Ho-*

ii) *Cuestiones exegético-literarias.* En la visión de cada evangelista en la perícopa de las Bienaventuranzas, hay aspectos secundarios que son fáciles de escrutar. Por ejemplo: los *pobres según el espíritu* (*hoì ptôchoì tô pneúmati*) parece una traducción *deráshica* [parafrástica] de Mateo sobre un original materialmente expresado simplemente por *los pobres* (*hoí ptôchoi*)[27]. Pero lo que es más difícil de explicar es la diferente redacción global de las ocho Bienaventuranzas de Mateo y las cuatro de Lucas con sus contraposiciones: ¿Se trata de una labor puramente redaccional, o han intervenido en tal diversificación las diferentes tradiciones que respectivamente están en la base de ambos Evangelios? No podemos dar una respuesta segura. Lo más razonable es pensar que la labor redaccional de cada evangelista está apoyada en su propia tradición y en la predicación original de Jesús, que pudo pronunciar un núcleo de discurso en diversas ocasiones y con variantes[28].

iii) *El nuevo «ethos» de las Bienaventuranzas.* Aunque tengan ciertos precedentes literarios y doctrinales en el AT[29], como conjunto, la ética de Jesús representa tal novedad, radicalismo y coherencia con lo que sabemos que fue su entera vida, que, en el contexto histórico en que aparece, no es posible que hubiera sido capaz de pensarla ninguna otra personalidad, ni grupo cristiano alguno. En cuanto al aspecto literario, las recensiones de Mateo y Lucas debieron de transmitir expresiones de Jesús que procedían, unas de un discurso programático junto a la colina, cerca de Cafarnaúm, y otras de momentos diversos: probablemente nunca llegaremos a saberlo con certeza. Con las variantes literarias de ambas recensiones, podemos retener, como bien fundado críticamente, que ofrecen traducciones griegas fieles, a veces incluso a la letra, de lo que debieron de ser las palabras originales de Jesús, de las *ipsissima verba Christi.* En este punto habría que extender nuestra exposición a pormenores del vocabulario, sintagmas y frases de las Bienaventuranzas, pero nos ocuparía demasiado espacio[30].

menatge a Isidre Gomà i Civit., en "Actas del III Simposio Bíblico Español" (I Luso-Espanhol), Valencia-Lisboa 1991, pp.409-423.

27. Cfr. el art. programático de DÍEZ MACHO, A., *Derash y Exégesis del Nuevo Testamento,* en "Sefarad" 35 (1975), pp. 37-89.

28. Para estudio crítico de los problemas literarios y redaccionales cfr. DUPONT, Jacques, *Les Béatitudes,* 3 vols. Brujas-Lovaina 1958 y Paris 1969 y 1973. DAVIES, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1964. Además de las obras monográficas sobre las Bienaventuranzas y el Discurso de la Montaña, los grandes Comentarios a los Evangelios de Mateo y de Lucas dedican exposiciones del tema.

29. Cfr. DUPONT, J., *Les Béatitudes...,* 3 vols. ya cit., o a LÓPEZ-MELÚS, Francisco M., *Las Bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana,* Ed. Sígueme, Salamanca 1988.

30. Cfr. JEREMIAS, Joachim *Die Bergpredigt,* Calwer Verlag, 5.ª ed. Stuttgart 1965 y *Das Vater-Unser im Lichte der neuren Forschung,* Calwer Verlag, 3.ª ed. Stuttgart 1965. Ambos estudios fueron publicados también en español con el título conjunto de *Palabras de Jesús: El Sermón de la Montaña. El Padre Nuestro,* Ed. Fax, Madrid 1968. Complementario a éstos es otro estudio del mismo J. JEREMIAS sobre las parábolas: he manejado la edic. francesa *Les paraboles de Jésus,* Ed. X. Mappus, Le Puy 1962.

4. CONTENIDO TEOLÓGICO Y ÉTICO DE LAS BIENAVENTURANZAS

1) *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos.* En el AT, el *pobre* está ya perfilado no sólo como una situación económico-social, sino como un valor religioso muy elaborado (cfr. *Soph* 2,3ss): es *pobre* quien se presenta ante Dios con actitud humilde, sin méritos personales, considerando su realidad de pecador, necesitado del perdón divino, de la misericordia de Dios para ser salvado. De ahí que, además de vivir con sobriedad y austeridad de vida reales, *efectivas*, acepte y quiera tales condiciones de pobreza no como algo impuesto por necesidad, sino voluntariamente, *con afecto*. Tal pobreza voluntaria está expresada en el texto de Mateo por la pobreza *en el espíritu*, explicación que no viene en el texto correspondiente de Lucas, que dice simplemente *pobres*, pero que en el ámbito judaico y cristiano había adquirido ya esa dimensión espiritual. El premio que Dios promete a los pobres en el espíritu es el Reino de los Cielos, que tiene una proyección escatológica: ese Reino comienza ya en este mundo de una manera imperfecta y tendrá su plenitud y perfección en la otra vida. «Esta actitud religiosa de la pobreza está muy emparentada con la llamada infancia espiritual. El cristiano se considera ante Dios como un hijo pequeño que no tiene nada en propiedad; todo es de Dios, su Padre y a Él se lo debe. De todos modos, la pobreza en el espíritu, es decir, la pobreza cristiana, exige el desprendimiento de los bienes materiales y una austeridad en el uso de ellos»[31].

2) *Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.* La voz pasiva en el sintagma *serán consolados* responde a un uso frecuente en la Biblia para no pronunciar trivialmente el nombre de Yahwéh. Dios, pues, consolará a «los que están afligidos por alguna causa y, de modo particular, a quienes están verdaderamente arrepentidos de sus pecados, o apenados por las ofensas que otros hacen a Dios, y que llevan sus sufrimientos con amor y deseos de reparación (...). El Espíritu de Dios consolará con paz y alegría, aún en este mundo, a los que lloran los pecados; después participarán de la plenitud de la felicidad y de la gloria del cielo: ésos son bienaventurados»[32]. En esta línea de pensamiento está la consideración del Beato Josemaría Escrivá: «¿Lloras? —No te dé vergüenza. Llora: que sí, que los hombres también lloran, como tú, en la soledad y ante Dios. —Por la noche, dice el Rey David, regaré con mis lágrimas mi lecho. Con esas lágrimas, ardientes y viriles, puedes purificar tu pasado y sobrenaturalizar tu vida actual»[33].

3) *Bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra.* Mansos son «los que sufren con paciencia las persecuciones injustas; los que en las adversida-

31. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, EUNSA, 4.ª edic., Pamplona 1995, nota a *Mt* 5,3.
32. *Ibid.*, nota a *Mt* 5,4.
33. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, Ed. Rialp, 57.ª edic., Madrid 1992, n. 216.

des mantienen el ánimo sereno, humilde y firme, y no se dejan llevar de la ira o del abatimiento. Es la virtud de la mansedumbre muy necesaria para la vida cristiana»[34]. La tierra va adquiriendo en la Historia bíblica un contenido cada vez más trascendente: comienza con la tierra de Canaán, que Dios prometió dar a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, y se va sublimando hasta la esperanza de la patria celestial, la Bienaventuranza eterna, que Jesús promete a sus seguidores sinceros.

4) *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados.* La justicia en la Biblia adquiere un valor más religioso y amplio que la justicia tomada en su empleo actual, predominantemente jurídico. «En el lenguaje hebreo, justo quiere decir piadoso, servidor irreprochable de Dios, cumplidor de la voluntad divina (cfr. *Gen* 7,1; 18,23-32; *Ez* 18,5ss; *Prov* 12,10; *Mt* 1,19); otras veces significa bueno y caritativo con el prójimo (*Tob* 7,6; 9,6). En una palabra, el justo es el que ama a Dios y demuestra ese amor, cumpliendo sus mandamientos y orientando toda su vida en servicio de sus hermanos, los demás hombres»[35]. En el lenguaje cristiano actual, que procede del NT, la justicia bíblica viene a coincidir con la santidad (cfr. *1 Ioh* 2,29; 3,7-10; *Apc* 22,11). Es claro que no puede ser santo quien no comienza por cumplir con responsabilidad sus deberes ciudadanos, sociales, familiares y profesionales. La santidad cristiana incluye, pues, la justicia en sentido moral y jurídico, pero va más allá, hasta el interior del corazón y del amor a Dios y a las demás criaturas. Dios saciará con la Bienaventuranza eterna a los que «tienen hambre y sed» de tal justicia, a los que con sinceridad y esfuerzo la buscan y la ponen en práctica[36].

5) *Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.* Esta quinta Bienaventuranza viene a completar la anterior. No hay verdadera justicia sin misericordia, sin capacidad de perdón. La parábola del rey que perdona al siervo que le debe diez mil talentos (*Mt* 18,21-35), es una espléndida explicación de la misericordia [37]. Esta virtud «no consiste sólo en dar limosna a los pobres, sino en comprender los defectos que puedan tener los demás, disculparlos, ayudar a superarlos y querer a los otros aun con sus defectos. También forma parte de la misericordia alegrarse y sufrir con las alegrías y dolores ajenos»[38].

6) *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Limpios de corazón, o de corazón limpio (de ambos modos se puede traducir), es expresión profundamente conexa con la enseñanza costante de Jesús[39]. «En el modo

34. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Mt* 5,5.

35. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Ed. Rialp, 29ª edic., Madrid 1992, n. 40.

36. Cfr. San JERÓNIMO, *Comentarios al Evangelio según San Mateo*, 5,6.

37. Cfr. lo que comentaremos más adelante, en el tema dedicado a «Las parábolas de Jesús», Tema 16, n. 4. Cfr. CHEVROT, G., *Las Bienaventuranzas*, Ed Rialp, 11ª edic. Madrid 1994.

38. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Mt* 5,7.

39. En otro pasaje dice Jesús: «[19]Pues del corazón proceden los malos pensamientos, homicidios, adulterios, actos impuros, robos, falsos testimonios y blasfemias. [20]Estas cosas son las

de expresarse los hombres, que han recogido las Sagradas Escrituras para que podamos entender así las cosas divinas, el corazón es considerado como el resumen y la fuente, la expresión y el fondo último de los pensamientos, de las palabras, de las acciones»[40]. En el hombre histórico, como somos nosotros tras el pecado original y los pecados personales, la concupiscencia nos inclina a veces al mal moral: no debe extrañarnos que debamos hacer un esfuerzo continuo por purificar nuestras intenciones; no bastan las buenas acciones externas. El premio de los limpios de corazón es la visión de Dios, que no puede alcanzarse propiamente sino en la vida eterna[41].

7) *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.* En castellano *pacífico* significa etimológicamente «el que hace, obra, promueve la paz». Es en esta significación como debe tomarse la palabra, con arreglo al texto original griego. La verdadera paz mira en primer lugar a Dios: estar en paz con Dios, reconciliarse con Él. De esta paz derivan las otras: paz consigo mismo, paz con los demás —y aún podríamos añadir con toda la creación—. Toda paz que no se base en la paz con Dios es inestable, falaz, por carecer de verdadero fundamento. El sintagma *serán llamados hijos de Dios* es un hebraísmo que equivale simplemente a «serán hijos de Dios»[42]. La filiación divina comienza ya en este mundo: primero, cuando cada criatura humana viene a la existencia; un segundo grado, cuando en el Bautismo Dios mismo viene a habitar por la gracia y el amor; un tercer paso, plenitud del anterior, se alcanzará en la bienaventuranza eterna.

8) *Bienaventurados los que padecen persecución por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos.* Aquí se proclama bienaventurado al que padece persecución por ser justo y fiel a Dios y a los demás. El mundo podrá desconocer esa virtud de un hombre o de una mujer, incluso perseguirlos porque actúan con justicia, con rectitud moral, porque son santos, pero Dios, que ve el interior de los corazones, les premiará con el Reino de los Cielos. En efecto, ¿qué santos, empezando por Jesús, no han experimentado alguna vez la incomprensión, la calumnia, la persecución? Y no sólo de parte de los enemigos de Dios, sino también, muchas veces, de parte de quienes se declaran sus servidores. Es que el demonio ataca con preferencia a esos «justos» y promueve la guerra contra ellos. Dios permite esa contradicción para que el justo se enrecie en el ejercicio de las virtudes y salga más fuerte, con la gracia divina que nunca falta. Al final, viene el premio de los vencedores, el Reino de los Cielos, la Bienaventuranza eterna[43].

que hacen al hombre impuro; pero el comer sin lavarse las manos no hace impuro al hombre» (*Mt* 15,18-19. Cfr. *Mc* 7,21-23.

40. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 164.

41. San Juan dirá en su Evangelio (*Ioh* 1,18): «*A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que estaba en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer*».

42. Cfr. *1 Ioh* 3,1-2.

43. Los versículos 11 y 12, que vienen a continuación, constituyen el mejor comentario a esta última Bienaventuranza, hecho por el mismo Jesús:.

5. Las Bienaventuranzas en el Evangelio de Lucas

Frente a las ocho Bienaventuranzas en Mateo, Lucas sólo reporta cuatro (*Lc* 6,20-23), seguidas, sin embargo, de otras tantas contraposiciones o antítesis, los cuatro *Ayes* (*Lc* 6,24-26). En Mateo las Bienaventuranzas van expresadas en tercera persona del plural, mientras en Lucas lo son en segunda, como dirigidas directamente a quienes escuchan a Jesús. En concreto, las Bienaventuranzas primera, segunda y cuarta de Mateo, tienen su estricto paralelo en las primera, segunda y tercera de Lucas. La cuarta de Lucas no corresponde a ninguna de Mateo, sino que es el paralelo de la conclusión de Mateo: *Mt* 5,11-12 es paralelo de *Lc* 6:22-23; curiosamente, Mateo pone también en segunda persona del plural estos versículos.

Es muy razonable pensar que, en los tres años largos de su ministerio público, Jesús repitiera ideas con variantes de expresión; no cabe duda de que el paso de las tradiciones orales a la escritura implica variaciones literarias; finalmente, los evangelistas, que son verdaderos autores, pueden hacer variaciones redaccionales en sus textos sin «inventarse» los datos sustanciales. De modo sintético se puede aceptar la consideración de san Ambrosio de Milán que decía que las ocho Bienaventuranzas de Mateo están comprendidas en las cuatro de Lucas[44]. Por otra parte, los cuatro *Ayes* lucanos son muy coherentes con los modelos literarios y retóricos hebraicos de paralelismo antitético, que aparece de modo habitual en el AT. Consiste este paralelismo en hacer una afirmación y, a continuación, negar su contraria, que es la estructura que muestra Lucas. Esas circunstancias pueden darnos pistas para explicarnos las diferencias entre las Bienaventuranzas de Mateo y las de Lucas.

6. La ética de las Bienaventuranzas

Después de veinte siglos de cristianismo, quizá leamos las Bienaventuranzas sin ninguna extrañeza. Pero si nos remontamos a la época de Jesús, habremos de reconocer en ellas un cambio copernicano en las usuales valoraciones éticas. Es posible que para muchos oyentes y lectores de los primeros tiempos, cuando todavía el *ethos* cristiano no había impregnado la conciencia de las sociedades y de las culturas, las Bienaventuranzas aparecieran como contravalores de la ética usual y de las conductas individuales y colectivas. ¿Qué pensar de una enseñanza que pone la pobreza como ideal frente al deseo de riquezas? ¿O el perdón y la mansedumbre en vez de la exigente reivindicación de unos derechos, casi siempre en contencioso con los de otros? Las Bienaventuranzas ponen como claves éticas la humildad, la misericordia, el perdón, la masedumbre... virtudes poco

44. San Ambrosio, *Expositio Evangelii secundum Lucam (Exposición del Evangelio según Lucas).*

valoradas en la antigüedad, y también en la modernidad, valores que algunos han pensado que eran la escapatoria de los débiles[45]. No es así. Se necesita mucha más fuerza de voluntad para perdonar que para alimentar rencores; mucha más para responder al mal con bien, que contestar con la misma moneda; más inteligencia para comprender a los demás, para descubrir lo bueno que hay en otros, que para empecinarse en el propio juicio. Por lo demás, la Historia muestra los frutos amargos de exaltar las capacidades de violencia, de intolerancia, de soberbia y de insolidaridad.

45. Así las valoraron, entre otros, Nietzsche, Engels y Marx.

[illegible] primera, segunda y tercera de Mateo [illegible] primera, segunda y tercera de Lucas. La cuarta [illegible] gunda de Mateo, sino que es el paralelo de [illegible] es paralelo de Lc 6,22-23, curiosamente. Mateo pone también en segunda persona del plural estos versículos.

[illegible] con Jesús, repetiría ideas con variantes de expresión [illegible] de las tradiciones orales a la escritura [illegible] los evangelistas, que son verdaderos autores, pueden [illegible] en sus textos sin [illegible] puede [illegible] Bienaventuranzas de Mateo [illegible] otra parte, [illegible] hebraica [illegible] Mateo y en de Lucas.

[illegible]

Después de [illegible] sin ningún extrañeza. [illegible] posible que para muchos [illegible]

[illegible]

15
LA NOVEDAD DEL «REINO»
Ley, Templo, Jonás, Salomón y piedad mosaica

1. Jesús e Israel

«Desde los comienzos del ministerio público de Jesús —señala el *Catecismo de la Iglesia Católica*[1]—, fariseos y partidarios de Herodes, junto con sacerdotes y escribas, se pusieron de acuerdo para perderle (Mc 3, 6). Por algunas de sus obras (expulsión de demonios, cf Mt 12, 24; perdón de los pecados, cf Mc 2, 7; curaciones en sábado, cf Mc 3, 1-6; interpretación original de los preceptos de pureza de la Ley, cf Mc 7,14-23; familiaridad con los publicanos y los pecadores públicos, cf Mc 2, 14-17), Jesús apareció a algunos malintencionados sospechoso de posesión diabólica (cf Mc 3, 22; Jn 8, 48; 10, 20). Se le acusa de blasfemo (cf Mc 2, 7; Jn 5, 18; 10, 33) y de falso profetismo (cf Jn 7, 12; 7, 52), crímenes religiosos que la Ley castigaba con pena de muerte a pedradas (cf Jn 8, 59; 10, 31). Muchas de las obras y de las palabras de Jesús han sido, pues, un "signo de contradicción" (Lc 2, 34) para las autoridades religiosas de Jerusalén (...)(cf Jn 1, 19; 2, 18; 5, 10; 7, 13; 9, 22; 18, 12; 19, 38; 20, 19) (...)[2]. A los ojos de muchos en Israel, Jesús parece actuar contra las instituciones esenciales del Pueblo elegido:

— Contra el sometimiento a la Ley en la integridad de sus preceptos escritos, y, para los fariseos, su interpretación por la tradición oral.

— Contra el carácter central del Templo de Jerusalén como lugar santo donde Dios habita de una manera privilegiada.

1. *CIgC*, nn. 574-576.

2. «...sus relaciones con los fariseos no fueron solamente polémicas. Fueron unos fariseos los que le previnieron del peligro que corría (cf Lc 13, 31). Jesús alaba a alguno de ellos como al escriba de Mc 12, 34 y come varias veces en casa de fariseos (cf Lc 7, 36; 14, 1). Jesús confirma doctrinas sostenidas por esta elite religiosa del pueblo de Dios: la resurrección de los muertos (cf Mt 22, 23-34; Lc 20, 39), las formas de piedad (limosna, ayuno y oración, cf Mt 6, 18)» (*CIgC*, n. 575b).

— Contra la fe en el Dios único, cuya gloria ningún hombre puede compartir».

2. Jesús y la Ley mosaica

«Al comienzo del Sermón de la Montaña, Jesús hace una advertencia solemne presentando la Ley dada por Dios en el Sinaí con ocasión de la Primera Alianza, a la luz de la gracia de la Nueva Alianza[3]». «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolirlos sino a darles su plenitud... Os digo, pues, que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos (*Mt* 5,17-20)».

Por una parte, «Jesús, el Mesías de Israel, por lo tanto el más grande en el Reino de los cielos, se debía sujetar a la Ley cumpliéndola en su totalidad hasta en sus menores preceptos, según sus propias palabras. Incluso es el único en poderlo hacer perfectamente (cf Jn 8, 46). Los judíos, según su propia confesión, jamás han podido cumplir la Ley en su totalidad, sin violar el menor de sus preceptos (cf Jn 7, 19; Hch 13, 38-41; 15, 10). Por eso, en cada fiesta anual de la Expiación, los hijos de Israel piden perdón a Dios por sus transgresiones de la Ley. En efecto, la Ley constituye un todo y, como recuerda Santiago, "quien observa toda la Ley, pero falta en un solo precepto, se hace reo de todos" (St 2, 10; cf Ga 3, 10; 5, 3)»[4]. Esto, sin duda, era bien acogido por los mismos fariseos[5]. Y, por otra parte, Jesús viene a darle su perfecto cumplimiento. Ahora bien «El cumplimiento perfecto de la Ley no podía ser sino obra del divino Legislador que nació sometido a la Ley en la persona del Hijo (cf Ga 4, 4). En Jesús la Ley ya no aparece grabada en tablas de piedra sino "en el fondo del corazón" (Jr 31, 33) del Siervo, quien, por "aportar fielmente el derecho" (Is 42, 3), se ha convertido en "la Alianza del pueblo" (Is 42, 6). Jesús cumplió la Ley hasta tomar sobre sí mismo "la maldición de la Ley" (Ga 3, 13) en la que habían incurrido los que no "practican todos los preceptos de la Ley" (Ga 3, 10) porque ha intervenido su "muerte para remisión de las transgresiones de la Primera Alianza" (Hb 9, 15)»[6]. El pasaje de *Mt* 5,17-20 constituye, pues, un texto paradigmático de la *actitud de Jesús ante la Ley* del AT.

Desde siglos, los comentaristas se han preguntado: ¿Qué quiere decir Jesús cuando afirma que no ha venido a abolir la Ley o los Profetas, sino a darles su plenitud? Jesús, al dar con autoridad la interpretación definitiva de la Ley, se vio enfrentado a algunos doctores de la Ley que no recibían su interpretación a pesar de estar garantizada por los signos divinos con que la acompañaba (*Ioh* 5,36;

3. *CIgC*, n. 577.
4. *CIgC*, n. 578.
5. Cfr. *CIgC*, n. 579.
6. *CIgC*, n. 580.

10,25.37-38; 12,37). Esto ocurre, en particular, respecto al problema del sábado[7] y la pureza de los alimentos[8].

i) *La perícopa de las «antítesis»*. De todos modos, el tema se ilumina por el pasaje de *Mt* 5,21-48, llamado *la perícopa de las «antítesis»*, que sirve, en el plan literario de Mateo, como de introducción al resto del Discurso de la Montaña[9]. Se encuentra sólo en el Primer Evangelio, a excepción del contenido de la sexta «antítesis», que reporta Lucas pero de forma mucho más breve y sin presentación «antitética» (cfr. *Lc* 6,35-36). Esas diferencias entre Mateo y los demás Evangelios inclinan a pensar que buena parte de la estructura formal de Mateo debe de ser atribuida a su labor redaccional. En *Mt* 5,21-48 salta a la vista la fórmula bipartita *Oísteis que fue dicho a los antiguos ... Pero* [10]*yo os digo (êkoúsate hóti erréthê toîs archaíois ... egò dè légô hymîn)*, que se repite por seis veces, algunas de manera abreviada (*Mt* 5,21.27.31.33.38.43). Sea cual fuere la labor redaccional de Mateo, hoy día no se puede dudar de la autenticidad del contenido sustancial de la perícopa. Autores tan escépticos como R. Bultmann consideraban ya la frase «[pero] yo os digo» como auténtica de Jesús[11]. La mayoría de los investigadores cristianos consideran inaudita antes de Jesús la fórmula bipartita transmitida por Mateo por seis veces[12]. No es razonable suponer que surgiera de la fe mesiá-

7. «Jesús recuerda, frecuentemente con argumentos rabínicos (cf Mt 2, 25-27; Jn 7, 22-24), que el descanso del sábado no se quebranta por el servicio de Dios (cf Mt 12, 5; Nm 28, 9) o al prójimo (cf Lc 13, 15-16; 14, 3-4) que realizan sus curaciones». (*CIgC*, n. 582).

8. «Yendo más lejos, Jesús da plenitud a la Ley sobre la pureza de los alimentos, tan importante en la vida cotidiana judía, manifestando su sentido "pedagógico" (cf Ga 3, 24) por medio de una interpretación divina: "Todo lo que de fuera entra en el hombre no puede hacerle impuro ... —así declaraba puros todos los alimentos— ... Lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas" (Mc 7, 18-21)». (*CIgC*, n. 582).

9. Sobre este pasaje cfr. CASCIARO, J.M., *Las antítesis de Mt 5,21-48, ¿halakhôt de la Tôráh o algo más?*, cit., en "Revista Catalana de Teología" XIV (1989), pp. 123-132. Cfr. también CASCIARO, J.M.-MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 683-695.

10. «Pero yo os digo»: La frase griega *'Egò dè légô hymîm* es mucho más suave que la versión española: la partícula griega *dé* tiene un valor adversativo mucho más tenue que la partícula *pero* española; casi podría traducirse simplemente por *y*: «y yo os digo». Sobre el valor gramatical y teológico aquí del sintagma «Pero yo os digo» cfr. CASCIARO, J.M., *Las Antítesis de Mt 5:21-48...* cit., pp. 128-131. IDEM, *Una búsqueda del alcance de las antítesis de Mt 5, 21-48*, cit., en "III Simposio Bíblico Español", Valencia-Lisboa 1991, p. 414.

11. Cfr BULTMANN, Rudolf, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, p. 88. El interesante comentario del valdense MIEGGE, Giovanni, *Il Sermone sul monte*, Revisione, note e bibliografia a cura di B. Corsani, Ed. Claudiana, Torino 1970, p. 101: justifica la ausencia de la perícopa en Lucas si se tiene en cuenta que, para sus destinatarios inmediatos, el contexto polémico de Mateo carecía de interés.

12. Por citar unos ejemplos, entre los católicos, DREYFUS, François, *Jésus, savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1984, p. 47, se expresaba así: «Lo que es único y propio de Jesús es la fórmula empleada por él: "Fue dicho... pero yo os digo", fórmula que no tiene ningún paralelo en el Antiguo Testamento y en el judaísmo (...). Hay en ella algo nunca oído (...). Él se hace así igual al Legislador,

nica de la Iglesia primitiva, sino que debió de nacer de las propias declaraciones de Jesús[13], que hablaba con especial potestad o *exousía* (*Mc* 1,22.27; 2,10; 6,7; 11,28-33; etc.), aunque, claro está, con la modificación sintáctica que implica la traducción de la lengua original de Jesús a la griega del NT.

En la atmósfera de expectación mesiánica de los tiempos de Jesús era común atribuir al Mesías la función de intérprete definitivo de la *Tôráh*[14]. La tipología Moisés/Mesías pudo servir de base a Mateo. Sin embargo, este paralelismo queda pequeño. Jesús desborda la función de mero intérprete definitivo de la Tôráh. Se sitúa por encima de ésta en el nivel de Dios mismo, pues sabe todos sus secretos, el alcance de su contenido, su finalidad última.

Las «antítesis» 1.ª, 2.ª, y 4.ª (vers. 21; 27 y 33) contemplan mandamientos del Decálogo. Las otras tres (vers. 31; 38 y 43) se refieren a preceptos de la Tôráh de carácter moral, que aunque no pertenezcan literalmente a los Diez Mandamientos, forman cuerpo con ellos, como su *humus* en que están plantados y, según la imagen de los rabinos, como la muralla que los protege. Jesús no sólo es el intérperte auténtico de la Ley, sino Señor de ella, como si fuera su autor. Él cambia la visión de la ética que los hombres tenían hasta su tiempo. Lleva a un radicalismo singular los valores del respeto por la persona humana. Matar no sólo es un grave pecado, sino que debemos abstenernos de insultar. No sólo es pecado el adulterio, sino que hay que abstenerse de mirar con malos deseos a cualquier mujer, porque habríamos lesionado su dignidad de hija de Dios. Vuelve a situar la indisolubilidad del matrimonio en el origen de la creación por Dios[15].

Con la sustitución de la ley del talión —que, a su vez, había sustituido a la ley de la venganza de los antiguos pueblos nómadas del Oriente antiguo—, por la nueva ley del perdón y del amor, incluso a los enemigos, Jesús había impreso un avance histórico, ético y social sin precedentes. Las «antítesis», como el Discurso de la Montaña en su conjunto, constituyen la mayor revolución moral, en el sentido positivo de verdadero progreso, que se ha dado nunca en la Historia[16].

Dios». Entre los protestantes, he aquí cómo se expresa JOHNSON, L.T., *The Writings of the New Testament. An Interpretation*, Philadelphia 1986, pp.189: «Ya hemos visto la asombrosa autoridad reclamada por Jesús cuando dice "Oísteis que fue dicho... pero yo os digo". Tal lenguaje afirma una virtual igualdad con la Torá». De igual opinión son BENOIT, Pierre, *La divinité de Jésus*, en "Lumière et Vie" 19 (1953), p. 51; GUILLET, Jacques, *Entre Jésus et l'Église*, Paris 1985, pp. 16-17; GEISELMANN, J.R., *Handbuch Theologicher Grundbegriffe*, München 1962, vol. I, p. 747; etc.

13. Cfr., por ejemplo, MIEGGE, G., *Il Sermone...* cit., p. 102. SUBILLA,V., *Gesù, Maestro*, en "Protestantesimo" 15 (1960), pp. 1-13.

14. Dentro del pluralismo judaico anterior al año 70 d.C., los matices varían. Así, en *Qumrân* se esperaban dos Mesías: el de Israel o David y el de Aarón. Cfr. *CD* [*Documento de Damasco*] 9, 9-11.

15. La doctrina de la indisolubilidad del matrimonio y su fundamento en el acto creacional se desarrolla más ampliamente en *Mt* 19,3-9 y *Mc* 10,4-12. Es consignada brevemente por *Lc* 16,18.

16. Cfr. CASCIARO, J.M., *Universalidad de la ética cristiana*, en "Scripta Theologica" 14,1 (1982), pp. 305-327.

ii) *El valor de la fórmula «oísteis que fue dicho... Pero Yo os digo».* En las «antítesis» es constante el uso del verbo «decir», en griego *légein.* En la primera parte de la frase el verbo va en aoristo pasivo, «fue dicho», *erréthê*; en la segunda en presente, «digo», *légô.* Es sabido que este verbo griego, *légein,* es polirrizo, según sea el tiempo verbal en que se use[17]. Por otra parte, en el lenguaje judaico se empleaba frecuentemente la voz pasiva cuando el sujeto agente era Dios, para evitar el uso irrespetuoso del nombre de Yhwh. Así, pues, «fue dicho» es equivalente a «fue dicho por Dios», «Dios dijo». Además, en hebreo, como en otras lenguas semíticas, el verbo «decir» puede significar «mandar», «ordenar», cuando su sujeto es Dios o un personaje investido de mucho poder[18]. Cuando encontramos «fue dicho», se está expresando la frase: «fue mandado por Dios», «Dios ordenó», pues en las antítesis lo que «fue dicho» es siempre un mandamiento de la Ley de Dios. A la primera parte de la fórmula («fue dicho/ mandado [por Dios]») corresponde la segunda parte («pero yo os digo/mando»).

¿Qué valor puede tener dicha fórmula? En las palabras de Jesús hay algo que rebasa la manera de hablar de los rabinos, de los Profetas, e incluso de Moisés. Nadie se había atrevido a hablar con tanta seguridad y potestad[19]. Jesús no dice explícitamente quién es él. Una presentación directa resultaría incomprensible: Jesús va poco a poco, preparando las mentes para la captación del misterio de su ser teándrico: «verdadero hombre y verdadero Dios», según la fórmula dogmática acuñada posteriormente por los Concilios cristológicos.

Jesús, pues, manifiesta, contra quienes le acusan de tener una actitud demasiado libre frente a la Ley, que él no sólo no va a destruirla, sino que la va a llevar a su plenitud o perfección. Según el pensamiento tradicional de los rabinos, la Ley, la *Tôráh,* es eterna. Y no les falta razón, pues Dios no cambia su palabra. Sólo que ha ido expresándola progresivamente, a medida que la humanidad ha estado en condiciones de captarla, usando de la *syntatábasis,* condescendencia con la capacidad de los humanos. Jesús no anula los preceptos morales de la Tôráh, sino que los interioriza, los lleva a la perfección de su contenido, implícito en ellos. Se muestra conocedor de las virtualidades y exigencias de la Ley, y las explica y explicita. Tal conocimiento lo expresa con toda autoridad y seguridad, con el conocimiento que no podría tener a no ser en calidad de verdadero autor de esa Ley. Ahora bien, esta manera de presentarse resulta una osadía, una locu-

17. Emplea la raíz *érô/rêô* para el aoristo pasivo, perfecto pasivo y futuro; la raíz *épô* para el aoristo activo; y la raíz *lég* para el presente y el imperfecto.

18. En árabe, el verbo *amar* ha pasado a significar siempre «mandar». Por ejemplo: *emîr* es «el que manda».

19. Hace unas décadas, un estudioso judío escribía que hay en las palabras de Jesús en el Evangelio en general, y en el Discurso de la Montaña en particular, algo que se sitúa fuera de la tradición judaica, y especificaba que, aunque el contenido es hebreo, la manera y el talante no son hebreos. Me refiero a KLAUSNER, J., *Jésus de Nazaret. Son temps, sa vie, sa doctrine* [trad. franc. del original hebreo], Paris 1933, pp. 562-563. Lo que notaba Klausner era, precisamente, la autoridad inaudita con que habla Jesús y que aquél, dentro de su posición religiosa, no era capaz de entender.

ra, casi una blasfemia para quienes no abren el alma a la palabra de Jesús, dando paso a la entrada de la fe.

iii) *No he venido a abolir la Ley* (*Mt* 5,17-18.20). En las retrotraducciones del texto griego evangélico al arameo aparece un juego de palabras entre «abolir» y «llevar a la plenitud». El verbo griego correspondiente a «llevar a plenitud» es *plêróô*. Algunas versiones traducen por «cumplir»; pero esa versión es ambigua: no se trata de que alguien cumpla una ley, sino de que la «llene», la lleve a su plenitud[20]. ¿Quién es Jesús de Nazaret, para atreverse a hablar de esa manera?

3. Posibilidad del cumplimiento de las Bienaventuranzas

Santo Tomás de Aquino había dado una explicación clara y circunstanciada. Distinguía en la antigua Ley preceptos morales, judiciales y litúrgicos. Los primeros conservan en el NT todo su valor, porque son expresión concreta de la Ley natural; nuestro Señor les da, con todo, su significación y sus exigencias más profundas. Los preceptos judiciales y litúrgicos, en cambio, fueron dados por Dios para una etapa concreta de la Historia de la salvación, a saber, hasta la venida de Cristo; su observancia material no obliga ya a los cristianos[21].

Sin embargo, Martín Lutero juzgó que el cumplimiento del Discurso de la Montaña en general, y de las Bienaventuranzas en particular, era imposible: Jesús las había predicado como *usus elenchticus,* esto es, como un pliego de cargos contra la soberbia humana, para hacernos reconocer que somos siempre pecadores. Él nos salvará mediante la fe *fiducialis,* la fe que confía únicamente en la misericordia de Dios a pesar de nuestras malas obras. Lutero había perdido la noción de gracia en cuanto sanante y elevante de la naturaleza humana caída: según Lutero, la gracia divina no nos transforma; simplemente significa una amnistía por parte de Dios, permaneciendo el hombre en su pecado. En cuanto a la Ley de Cristo resumida en el Discurso de la Montaña, Lutero se expresaba de modo muy bronco: pensaba que no era un perfeccionamiento de la Ley de Moisés, pues ésta era Ley inmutable de Dios: «La Ley es por sí misma tan rica y perfecta que nadie debe añadirle nada... nadie, incluso Cristo mismo, puede mejorar la Ley»[22]. Por su parte, Juan Calvino se resistía a considerar a Jesús como un segundo Moisés y clamaba que su actividad «de ninguna manera consistió en la promulgación de una Ley mejor»[23].

20. La idea de *plêróô* como «llenar» es la originaria en griego: se dice, por ejemplo, que se ha «llenado» un barco, cuando está completamente equipado de marinería, aparejos, mercancías, etc., y dispuesto para zarpar.
21. Cfr Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 108, a.3 ad 3.
22. Luther, Martin, *Tischreden,* edic. WA, 11, 259.
23. Calvinus, Iohannes, *Institutiones Christianae Religionis,* II, 8,7.

Los modernos exegetas son más ponderados. La mayor parte, tanto católicos como protestantes, ven en este Discurso la idea de que Jesús se refiere a que él enseña el verdadero y pleno sentido de la Ley y de los Profetas, es decir, del AT, por encima de las interpretaciones que hacían los rabinos de su época.

Lutero se separó aquí del pensamiento tradicional cristiano. Éste considera que Jesús proclamó las Bienaventuranzas para llevar a la Ley de Moisés a su plenitud y para que fueran cumplidas. Eso sí, no con las solas fuerzas naturales, sino con la ayuda de la gracia. Con ésta, las Bienaventuranzas pueden y deben ser cumplidas. En efecto, la ética vivida y predicada por Jesús incide en la Ley moral natural suponiéndola, elevándola y conduciéndola a su perfección. La revelación de la ética de Cristo debe considerarse en el marco general de las relaciones de lo natural con lo sobrenatural. El pecado del hombre plantea a éste, considerado históricamente, un grave problema con dos vertientes: gnoseológica y práctica. Dios atiende a la indigencia de la humanidad caída, ilustrándola con los preceptos de la Antigua Ley, principalmente con el Decálogo moral. Llegada la plenitud de los tiempos envió a su Hijo al mundo para realizar en él la obra redentora. Jesucristo no sólo restituye a la humanidad en su estadio creacional de justicia, sino que la hace partícipe de su naturaleza divina de modo sobrenatural. La participación en la naturaleza divina se realiza sin forzar el ser creacional del hombre. A tal nueva condición corresponde una nueva ética, no en contraposición con la anterior, sino en la línea de superación. El hombre, dentro de su libertad, queda comprometido por la obra redentora de Jesucristo. Hablando en términos de Alianza, Dios ofrece la Nueva y definitiva, a la cual corresponde una perfección antes no exigible. En la nueva etapa de la humanidad caída pero redimida, las exigencias morales proclamadas por Jesús están en la línea de la nueva dignidad humana redimida. La ética de Jesucristo no sólo tiene un carácter meramente indicativo, y menos aún «eléncticо», sino imperativo, pues ofrece al mismo tiempo la gracia para cumplirla.

4. Universalidad de la Ley de Cristo

La ética del Sermón de la Montaña contempla *la llegada del Reino de Dios.* Anuncia y exige una nueva situación y actitud total del hombre ante Dios, ante sus semejantes y ante el mundo. Implica una *metánoia,* conversión total. Así como la antigua Alianza en el Sinaí llevó a la explicitación de la Ley natural, la nueva Alianza en Jesucristo implica la nueva Ley perfecta, para toda la humanidad, ya redimida por el sacrificio de Jesucristo. Es necesario subrayar la destinación universal de la Ley Nueva, que trasciende toda limitación de raza, país, lengua o condición. Jesucristo es el Salvador y Redentor de todos los hombres, constituidos todos en hijos de Dios. Dada la universalidad de la Redención de Cristo —*propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis,* confesamos en el Símbolo de los Apóstoles— es patente la intrínseca universalidad de la ética cristiana, no como un *factum* acabado, sino como un *fieri* que avanza hacia su final.

5 Jesús, el Templo, Jonás y Salomón

La actitud de Jesús frente a la Ley y frente la las instituciones judaicas, que hemos abordado al tratar de *Mt* 5,17-48, se ilustra con algunos pasajes del cap. 12 del mismo Evangelio. «Jesús veneró el Templo subiendo a él en peregrinación en las fiestas judías[24] y amó con gran celo esa morada de Dios entre los hombres[25]. El Templo prefigura el misterio de su ser. Anunciando la destrucción del Templo[26] anuncia su propia muerte y la entrada en una nueva edad de la historia de la salvación[27], donde su cuerpo será el Templo definitivo»[28].

Ahora bien, «Si la Ley y el Templo pudieron ser ocasión de "contradicción" entre Jesús y las autoridades religiosas de Israel, la razón está en que Jesús, para la redención de los pecados —obra divina por excelencia—, acepta ser verdadera piedra de escándalo para aquellas autoridades (cf Lc 20, 17-18; Ps 118, 22)»[29]. En efecto, «Jesús escandalizó a los fariseos comiendo con los publicanos y pecadores (cf Lc 5, 30)»[30] y, sobre todo, porque identificó su conducta misericordio-

24. «Como los profetas anteriores a El, Jesús profesó el más profundo respeto al Templo de Jerusalén. Fue presentado en él por José y María cuarenta días después de su nacimiento (cf Lc 2, 22-39). A la edad de doce años, decidió quedarse en el Templo para recordar a sus padres que se debía a los asuntos de su Padre (cf Lc 2, 46-49). Durante su vida oculta, subió allí todos los años al menos con ocasión de la Pascua (cf Lc 2, 41); su ministerio público estuvo jalonado por sus peregrinaciones a Jerusalén con motivo de las grandes fiestas judías (cf Jn 2, 13-14; 5, 1.14; 7, 1.10.14; 8, 2; 10, 22-23)» (*CIgC*, n. 583).

25. «Jesús subió al Templo como al lugar privilegiado para el encuentro con Dios. El Templo era para El la casa de su Padre, una casa de oración, y se indigna porque el atrio exterior se haya convertido en un mercado (cf Mt 21,13). Si expulsa a los mercaderes del Templo es por celo hacia las cosas de su Padre: "no hagáis de la Casa de mi Padre una casa de mercado. Sus discípulos se acordaron de que estaba escrito: 'El celo por tu Casa me devorará' (Ps 69,10)" (Jn 2, 16-17). Después de su Resurrección, los apóstoles mantuvieron un respeto religioso hacia el Templo (cf Hch 2, 46; 3, 1; 5, 20.21; etc.)» (*CIgC*, n. 584).

26. «Jesús anunció, no obstante, en el umbral de su Pasión, la ruina de ese espléndido edificio del cual no quedará piedra sobre piedra (cf Mt 24, 1-2). Hay aquí un anuncio de una señal de los últimos tiempos que se van a abrir con su propia Pascua (cf Mt 24, 3; Lc 13, 35). Pero esta profecía pudo ser deformada por falsos testigos en su interrogatorio en casa del sumo sacerdote (cf Mc 14, 57-58) y serle reprochada como injuriosa cuando estaba clavado en la cruz (cf Mt 27, 39-40)» (*CIgC*, n. 585).

27. «Lejos de haber sido hostil al Templo (cf Mt 8, 4; 23, 21; Lc 17, 14; Jn 4,22) donde expuso lo esencial de su enseñanza (cf Jn 18, 20), Jesús quiso pagar el impuesto del Templo asociándose con Pedro (cf Mt 17, 24-27), a quien acababa de poner como fundamento de su futura Iglesia (cf Mt 16, 18). Aún más, se identificó con el Templo presentándose como la morada definitiva de Dios entre los hombres (cf Jn 2, 21; Mt 12, 6). Por eso su muerte corporal (cf Jn 2, 18-22) anuncia la destrucción del Templo que señalará la entrada en una nueva edad de la historia de la salvación: "Llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre" (Jn 4, 21; cf Jn 4, 23-24; Mt 27, 51; Heb 9, 11; Ap 21, 22)» (*CIgC*, n. 586).

28. Así resume el *Catecismo de la Iglesia Católica* la relación de Jesús con el Templo, en el n. 593.

29. *CIgC*, n. 587.

30. *CIgC*, n. 588.

sa con la actitud de Dios mismo que perdona a los pecadores arrepentidos[31]. «Sólo la identidad divina de la persona de Jesús puede justificar una exigencia tan absoluta como ésta: "El que no está conmigo está contra mí" (Mt 12, 30); lo mismo cuando dice que él es "más que Jonás... más que Salomón" (Mt 12, 41-42), "más que el Templo" (Mt 12, 6);...»[32].

i) *Jesús es mayor que el Templo. Mt* 12,1-6 presenta el *logion* de Jesús con ocasión de la reprensión que le hacen unos fariseos, porque consiente que sus discípulos arranquen espigas en sábado. Según la casuística judía, arrancar y frotar espigas es considerado «un trabajo agrícola» y, por tanto, ilícito en sábado. Jesús argumenta con el episodio de David y con la licitud del «trabajo» de los sacerdotes en el Templo en día de sábado para realizar los oficios litúrgicos. Y lo más importante es que concluye con una frase contundente, en la que afirma que él es mayor que el Templo.

El Templo de Jerusalén era, de un lado, la representación o figura terrestre del trono de Dios en los Cielos. Desde el primer Santuario portátil del desierto, en la época del éxodo de Egipto, la nube se posaba sobre la Tienda del testimonio o reunión, indicando la presencia de Dios en medio del pueblo (*Ex* 40,34-38). Cuando siglos más tarde Salomón celebró la fiesta de la dedicación del Templo en Jerusalén, también la nube de Yhwh descendió posándose sobre el edicifio sacro (*2 Reg* 8,10-11). Pero esa presencia de Dios manifestada por la nube, que la tradición de los rabinos llamaba la *Shekinâh*, la «Presencia divina», sólo era un anticipo de la realidad de la presencia de Dios en la humanidad de Jesucristo. Con profundidad dirá el Evangelio de san Juan que, siendo coeterno con Dios Padre y Dios como él (cfr. *Ioh* 1,1-2). «El Verbo se hizo carne, y habitó (*eskênôsen*[33]) entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre» (*Ioh* 1,12). La verdadera presencia de Dios entre los hombres se realiza en la «encarnación» del Verbo eterno. El verdadero Templo de Dios, donde Él habita de modo especialísimo es en la Humanidad del Verbo[34]. De este modo, el cuerpo humano de Jesús es la realidad de la que el Templo de Jerusalén no era sino una figura anticipada[35]. Por ello, la Humanidad de Jesús es mayor que el Templo, por cuanto la realidad es superior a la imagen que la representa.

31. *CIgC*, n. 589.
32. *CIgC*, n. 590.
33. Hay una coincidencia aquí entre el hebreo y el griego para decir «habitar»: en ambas lenguas es la misma raíz, *skn*, la que se emplea.
34. Cfr. *Col* 2,9: «Porque en él [Jesucristo] habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Cfr. también *Col* 1,19).
35. Cfr. *Ioh* 2,18-22: «Entonces los judíos replicaron: —¿Qué señal nos das para hacer esto? —Jesús respondió: —Destruid este Templo y en tres días lo levantaré. —Los judíos contestaron: —En cuarenta y seis años ha sido construido este templo y ¿tú lo vas a levantar en tres días? —Pero él hablaba del templo de su cuerpo. Cuando resucitó de entre los muertos, recordaron sus discípulos que él había dicho esto».

ii) *Jesús es mayor que Jonás y Salomón. Mt* 12,41-42 presenta esta afirmación en el contexto de una pregunta polémica que le hacen escribas y fariseos[36]. La mención del Templo, de Jonás y de Salomón no fue hecha al azar, sino que tiene una honda significación. Del Templo ya hemos tratado. Representaba uno de los pilares del AT: era el centro del culto, del Sacerdocio, de la Ley, que configuraban la vida del pueblo elegido. Jonás era uno de los Profetas, en el cual estaban representados todos ellos, en sus vidas y en sus escritos. Finalmente, Salomón representaba, de un lado, la Sabiduría y, de otro, la Realeza, que había sido también uno de los pilares de la Historia del pueblo. Cuando Jesús se declara superior a esas tres realidades, ¿qué está proclamando? Sólo el mismo Yhwh puede ser superior a ellas. De manera indirecta, pues, implícitamente, Jesús se está presentando en su trascendencia divina[37].

6. La piedad de los hijos del Reino

i) *La agrupación de enseñanzas en Mt 6.* El capítulo sexto de de San Mateo está integrado por una colección de enseñanzas de Jesús acerca de cuatro elementos principales de la vida de piedad, tanto en el judaísmo como en el cristianismo: limosna (*Mt* 6,2-4), oración (*Mt* 6,5-15), ayuno (*Mt* 6,16-18) y vida de confianza en la providencia paternal de Dios (*Mt* 6,19-34). No sabemos hasta qué punto pudieron estar así unidas en la predicación de Jesús, formando una secuencia. Pero la ilación de los pasajes inclina a pensar que, en la estructura actual de este trozo del Discurso de la Montaña, el evangelista hizo una agrupación de enseñanzas de Jesús, seguramente expuestas en varias ocasiones. Mueve también a esa estimación el hecho de que algunos de los pasajes se encuentran también en Lucas, pero en diversos contextos. En cualquier caso, la agrupación de *dichos* está bien estructurada temáticamente, en torno a esos cuatro elementos. Además, muestra la unidad del pensamiento genuino de Jesús, que consiste en esta idea fundamental: las buenas obras deben ser hechas con rectitud de intención y cara a Dios, sin ostentación ante los demás; de otra manera no serían agradables a Dios[38]. Esta idea está presentada ya de manera clara y breve en el primer versícu-

36. Cfr. *Mt* 12,38, que es el inicio de esta secuencia.

37. Cfr. Casciaro, J.M., *Las "antítesis" de Mt 5,21-48: ¿halakhôt de la Tôráh o algo más?* cit., p. 131. Johnson, L.T., *The Writings of the New Testament...*, cit., p. 185.

38. Esta espiritualidad es fundamental en el cristianismo. De ese modo ha sido captada siempre. Como un ejemplo de esta comprensión en la vida de los cristianos, puede ser significativo el siguiente párrafo de una humilde costurera de Carrión de los Condes, que vivió en su casa y ciudad, sirviendo a los demás con su trabajo hasta su muerte en 1930: «Tú, Dios nuestro, no tienes complacencia en nuestras obras y sacrificios, cuando en ellos echas de menos la pureza de intención. Tú quieres que siempre, y en todo, obremos como hijos de tan Santo Padre, y las obras y sacrificios hechos sin la pureza de intención, ¿cómo los vas a recibir, y cómo en ellas Te vas a gloriar, si por Ti no lo hacemos?» (Francisca Javiera del Valle, *Decenario al Espíritu Santo*, Ed. Rialp (Col. Patmos), Madrid 1954, p. 50.

lo del capítulo 6.º: *Guardaos bien de hacer vuestra justicia delante de los hombres con el fin de que os vean; de otro modo no tendréis recompensa de vuestro Padre que está en los Cielos.*

Que la piedad judaica en tiempos de Jesús necesitara de rectificación está fuera de duda, según lo que conocemos por la historia religiosa de aquel tiempo. Pero la enseñanza de Jesús no iba dirigida sólo a tal corrección, sino a enseñar, para los seguidores de Jesús de todos los tiempos, dónde está la verdadera piedad cristiana.

ii) *Sobre la limosna, la oración y el ayuno.* La *limosna* (*Mt* 6,2-4), hecha con sacrificio, humildad y por amor, es una práctica excelente entre las obras de misericordia (*Mt* 25,31-46)[39]. Ya en el AT se dice: «Haz limosna con tus bienes; y al hacerlo, que tu ojo no tenga rencilla. No vuelvas la cara ante ningún pobre y Dios no apartará de ti su rostro» (*Tob* 4,7b). La *oración* a Dios (*Mt* 6,5-15) es la práctica de piedad fundamental de la religión. Es expresión de fe, confianza, reconocimiento de la dependencia de la criatura humana respecto de Dios. En tiempos de Jesús la oración se practicaba varias veces al día, principalmente en tres momentos[40]. Lugares apropiados eran el Templo de Jerusalén y la sinagoga[41], pero también cualquier sitio, allí donde a uno le encontrara una de las horas acostumbradas. Sin embargo, en el ambiente del tiempo de Jesús había una corruptela: *la ostentación de la piedad*, para ser bien considerado en una sociedad fuertemente teocrática. No es éste un peligro que se diera sólo entonces; puede repetirse en cualquier época, religión y lugar donde concurran circunstancias parecidas. En una breve perícopa (*Mt* 6,16-18), que no tiene paralelo en los otros Evangelios, Jesús explica el espíritu con el que se ha de practicar el *ayuno*[42]. Como en otras ocasiones, Jesús asienta la práctica de las virtudes sobre la base de la humildad, y pone la recta intención como fundamento del buen obrar moral.

iii) *Confianza en la providencia paterna de Dios.* La última parte del capítulo (*Mt* 6,19-34) parece estar integrada por una agrupación de enseñanzas en torno a la idea de que los discípulos de Jesús no vivan en el ansia angustiosa del incierto porvenir. No han de interpretarse como una repulsa de los proyectos humanos para el futuro, en cualquier orden, profesional, económico, etc. Lo que quieren inculcar es que esos proyectos se hagan con serenidad, intentando resol-

39. Cfr. LIPINSKY, E., voz *Limosna*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cit., cols. 915-916.
40. Ya aparece esta costumbre en *Dan* 6,11.
41. La Arqueología ha mostrado que en tiempos de Jesús había sinagogas en Palestina por todas partes, algo así como ocurre hoy día con las parroquias cristianas en los países donde la Iglesia está establecida. Cfr. GONZÁLEZ-ECHEGARAY, J., *Arqueología y Evangelios*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, pp. 161-165.
42. Cfr. LIPINSKY, E., voz *Ayuno*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cit., cols. 200-201.

ver las dificultades del presente y enfrentándose con las del futuro con confianza filial en la Providencia amorosa de Dios, nuestro Padre.

Acerca del versículo 24 sirva esta cita: «El fin último del hombre es Dios. Por este fin el hombre debe entregar todo su ser. Pero de hecho hay quienes no ponen a Dios como su fin último, sino las riquezas. En este caso las riquezas se convierten en su dios. El hombre no puede dividirse entre dos fines absolutos y contrarios»[43].

43. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Mt* 6,24.

16
LOS «MISTERIOS DEL REINO» (I)
Las parábolas de Jesús en los Evangelios

1. Los «misterios del Reino» y la parábolas de Jesús

De las enseñanzas de Jesús conservadas por los Evangelios, el lenguaje «parabólico» ocupa más de una tercera parte. Las parábolas constituyen una característica de la enseñanza de Jesús (*Mc* 4,33-34). En ellas habla frecuentemente del «Reino de los Cielos» o «Reinado de Dios». «Por medio de ellas invita al banquete del Reino (cf Mt 22, 1-14), pero exige también una elección radical para alcanzar el Reino, es necesario darlo todo (cf Mt 13, 44-45); las palabras no bastan, hacen falta obras (cf Mt 21, 28-32). Las parábolas son como un espejo para el hombre: ¿acoge la palabra como un suelo duro o como una buena tierra (cf Mt 13, 3-9)? ¿Qué hace con los talentos recibidos (cf Mt 25, 14-30)? (...) Para los que están "fuera" (Mc 4, 11), la enseñanza de las parábolas es algo enigmático (cf Mt 13, 10-15)»[1].

Solemos llamar *parábolas* a historias breves, contadas por Jesús como medio para ilustrar sus enseñanzas. Gozan de gran fuerza expresiva, que atrae la atención y facilitan su conservación en la memoria. El vocablo castellano viene de su exacto latino *parabola*, que, a su vez, procede del griego *parabolé*, cuya significación genérica es «comparación». Según L. Cerfaux, en la Retórica griega se entendía por parabolé «la yuxtaposición, a un pensamiento menos inmediatamente accesible, de una analogía bastante concreta para clarificar la idea abstracta»[2]. En el uso de la Biblia, el término incluye un campo semántico más amplio que en la literatura griega. La causa es que en la *Septuaginta* [3], se tradujo normalmente por *parabolé* el vocablo hebreo *mashal*, que no le corresponde exactamente. El *mashal* incluye tanto la comparación,

1. *CIgC*, n. 546.
2. Cfr. Cerfaux, Lucien, *Mensaje de las Parábolas*, Ediciones Fax, Madrid 1969, p. 11.
3. Es decir, la primera traducción del AT hebreo a la lengua griega, realizada por los hebreos de Alejandría de Egipto durante los siglos III y II a.C.

como la alegoría, el enigma o acertijo, el proverbio, la sentencia sapiencial, el refrán, etc.[4].

2. Las parábolas en el AT

La razón del uso del *mashal* estriba en que, para casi todos los pueblos antiguos, el lenguaje es más pintoresco que abstracto. Mientras en nuestra cultura occidental pensamos sobre todo con conceptos, aquellos hombres antiguos pensaban con imágenes[5]. Los autores del AT emplean el *mashal/parábolé* con mucha menos profusión y dominio que Jesús, pero con la variedad de acepciones dicha. Por ejemplo: con valor de alegoría, encontramos parábolas en Ezequiel[6]; con el de imágenes comparativas en Amós[7]; con el de visiones proféticas en Números[8]; con el de sentencias de sabiduría en muchos pasajes, de los libros Sapienciales[9]; con el de proverbio popular en el primer libro de Samuel[10]; con el de dicho proverbial satírico en el primer libro de los Reyes (cfr. *1 Reg* 9,7); etc. Jesús no inventó, pues, el género parábola, pero nadie antes ni después lo ha manejado con tal perfección.

3. Las «parábolas del Reino»

Mateo cap. 13.º reúne siete parábolas en forma de discurso. Las siete son *comparaciones,* por medio de las cuales Jesús va ilustrando y descubriendo los misterios del Reino o Reinado de Dios o de los Cielos, que Él viene a iniciar[11]. Características de este Reinado son la pequeñez y humildad de sus orígenes; su crecimiento progresivo; su fuerza regeneradora para quienes Dios llama a la salvación, que alcanzarán si corresponden con apertura. La conexión, algo miste-

4. Cfr. Estrada-Barbier, Bernardo, *La Parábola del Sembrador. Perspectivas filológico-hermenéuticas de una Parábola,* Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, pp. 3-33.
5. Cfr. Cerfaux, L., *Mensaje de las Parábolas,* cit., p. 12.
6. Cfr. p. ej., *Ez* 17,1-21.
7. Cfr. p. ej., *Am* 8,1-2.
8. Capítulos 23 y 24.
9. Como, por ejemplo, el de Eclesiástico 12,9.
10. Como *1 Sam* 24,14.
11. Por esto ha sido llamado el *discurso de las parábolas del Reino,* o *discurso del Lago,* porque todas son presentadas como pronunciadas a la orilla del Lago de Genesaret. El Evangelio de Marcos recopila cuatro (cfr. *Mc* 4,1-34), mientras Lucas no hace agrupación; sólo reporta la primera, la del sembrador (cfr. *Lc* 8,4-18). Las parábolas de *Mc* y *Lc* coinciden con las de *Mt,* pero no siempre: en lugar de la parábola de la cizaña (*Mt* 13,24-30), *Mc* reporta la simiente que crece (*Mc* 4,26-29).

riosa, entre los aspectos terrestre y celestial del Reinado está en tensión hacia la plenitud final, hacia el tiempo escatológico[12].

i) *La parábola del sembrador.* Es la más larga de la parábolas del Reino[13]. Según los evangelistas, Jesús no la explicó inmediatamente, sino un poco después, como respuesta a las preguntas de sus discípulos. El mensaje de la parábola puede compendiarse así: ¿Por qué la palabra de Jesús produce efectos tan dispares entre los oyentes? La respuesta ha de tener en cuenta que nos movemos, de una una parte, en el misterio de la gracia de Dios[14]; y, de otra, en la correspondencia del hombre a la gracia[15]. Hay que salvaguardar dos aspectos: la libertad de Dios al dar la gracia[16] y la libertad del hombre al corresponder[17]. Los discípulos no debieron de entender la parábola. Era como pasar de la oscuridad a la luz potente. Y el Maestro tuvo la paciencia de ir paso a paso No basta, pues, con la materialidad de oír la palabra de Jesús. Hay que vivirla, con sus exigencias. La primera de éstas es la actitud de fe sincera, aunque a los principios no se entienda del todo. A continuación Jesús alaba la fe humilde de sus discípulos.

La parábola resulta clara tras la explicación de Jesús: Su palabra tiene en sí el poder de fructificar; pero para que alcance ese fruto necesita la buena acogida de los hombres, que es variada según los casos. Es patente, pues, su carácter moral y parenético. En cada paso de la parábola se alude a la realidad religiosa de la correspondencia de los que oyen la palabra. Aquí hay una enseñanza de aplicación universal en el tiempo y en el espacio: En cualquier situación, incluido nuestro mundo actual, el resultado de la predicación del Evangelio depende también de la apertura de cada persona. En ello radica el *misterio* de la libertad del hombre: Dios quiere una adhesión libre, porque sólo en el ámbito de la libertad puede darse el verdadero amor, capacidad que Dios ha dado a la criatura humana al crearla a imagen y semejanza suya.

12. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, EUNSA, 4ª edic. Pamplona, 1995, notas a *Mt* 13,3-8.

13. Viene en los tres Sinópticos: *Mt* 13,1-9, con su explicación en *Mt* 13,18-23; *Mc* 4,1-9, con su explicación en *Mc* 4,13-20; *Lc* 8,4-8, con su explicación en *Lc* 8,11-15.

14. Según enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1996: «la gracia es el *favor*, el *auxilio gratuito* que Dios nos da para responder a su llamada: llegar a ser hijos de Dios (cf Jn 1, 12-18), hijos adoptivos (cf Rm 8, 14-17), partícipes de la naturaleza divina (cf 2 P 1, 3-4), de la vida eterna (cf Jn 17, 3)».

15. «La libre iniciativa de Dios exige la *respuesta libre del hombre*, porque Dios creó al hombre a su imagen concediéndole, con la libertad, el poder de conocerle y amarle» (*CIgC*, n. 2002).

16. «Esta vocación a la vida eterna es *sobrenatural*. Depende enteramente de la iniciativa gratuita de Dios, porque sólo El puede revelarse y darse a sí mismo. Sobrepasa las capacidades de la inteligencia y las fuerzas de la voluntad humana» (*CIgC*, n. 1998).

17. La actitud ante la realidad sobrenatural no es, pues, consecuencia obligada de las cualidades humanas de inteligencia. «La *preparación del hombre* para acoger la gracia es ya una obra de la gracia. Esta es necesaria para suscitar y sostener nuestra colaboración a la justificación mediante la fe y a la santificación mediante la caridad. Dios completa en nosotros lo que El mismo comenzó» (*CIgC*, n. 2001).

ii) *La parábola de la cizaña.* Está conservada sólo por *Mt* 13,24-30, a continuación de la del sembrador. La acción de sembrar cizaña entre el trigo se daba a veces en la antigüedad, como un caso de venganza, hasta el punto de que, por ejemplo, el derecho romano lo preveía y castigaba[18]. Después de la explicación de la parábola del sembrador, esta nueva parábola no necesitaba interpretación. Como escribe el beato Josemaría Escrivá, «Está claro: el campo es fértil y la simiente es buena; el Señor del campo ha lanzado a voleo la semilla en el momento propicio y con arte consumada; además, ha organizado una vigilancia para proteger la siembra reciente. Si después aparece la cizaña, es porque no ha habido correspondencia, porque los hombres —los cristianos especialmente— se han dormido, y han permitido que el enemigo se acercara»[19].

La dimensión eclesiológica de esta parábola es también patente. Según explica el *Catecismo de la Iglesia Católica:* «Todos los miembros de la Iglesia, incluso sus ministros, deben reconocerse pecadores (cf Jn 1, 8-10). En todos, la cizaña del pecado todavía se encuentra mezclada con la buena semilla del Evangelio hasta el fin de los tiempos (cf Mt 13, 24-30). La Iglesia, pues, congrega a pecadores alcanzados ya por la salvación de Cristo, pero aún en vías de santificación»[20]. «El final de la parábola de la cizaña explica en figura la misteriosa permisión provisional del mal por parte de Dios y su extirpación definitiva. Por eso no debe escandalizarnos la existencia del mal en este mundo»[21]. A semejanza del dueño del campo, que tuvo paciencia hasta el tiempo de la siega, Dios también tiene paciencia con nosotros, dándonos el tiempo de conversión mientras dura nuestra vida en la tierra. Después vendrá nuestra muerte y el juicio divino, la siega.

iii) *Parábola del grano de mostaza.* Está conservada en los tres Sinópticos de modo sustacialmente idéntico[22]. La sencillez de la parábola podría celarnos su trasfondo. Contiene la idea de *crecimiento,* con infinitas posibilidades de aplicación. La observación de lo que pasa en los seres vivos —paradigmáticamente en la semilla de mostaza— sirve para ilustrar un aspecto del Reinado de los Cielos. Éste incide en la Historia humana, aunque la trasciende: su plenitud no se alcanzará hasta el *mundo futuro.* En su estadio terrestre, el Reino tiene un comienzo pequeño, como fue el pueblo de Israel y su sucesor, la Iglesia. La Historia, con el desarrollo universal de la Iglesia, dará la razón a Jesús. Pero sus oyentes no tenían, naturalmente, esa perspectiva. Por eso, la parábola puede ser mejor entendida por nosotros que por los primeros que la escucharon de labios de Jesucristo.

18. Cfr. *Digesto,* IX, 2.
19. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa,* Ed. Rialp, 29ª edic., Madrid 1992, n. 123.
20. *CIgC,* n. 827.
21. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios,* cit., nota a *Mt* 29-30.
22. Cfr. *Mt* 13,31-32; *Mc* 4,30-32; *Lc* 13,18-19. Cfr. GRELOT, Pierre, *Las Palabras de Jesucristo,* Ed. Herder, Barcelona 1988, pp. 42-59.

La idea de crecimiento tiene variadas connotaciones culturales, relevantes en el patrimonio conceptual hebreo y cristiano. En la base de todas ellas está la concepción del cosmos, como *creación* de Dios, y la idea de tiempo como dimensión lineal y progresiva, no circular, como entre los griegos[23]. De ahí que la Historia sea vista en la Biblia como un *crecimiento*, desde los orígenes minúsculos de la primera pareja humana, pasando por las genealogías y expansión de los pueblos primitivos (cfr. *Gen* 4,1-5.31 y 9,18-11,31), la elección y descendencia de Abraham (cfr. *Gen* 12,1-3; 15,5; 17,3-6), hasta la primera expansión de la Iglesia y su tensión hacia el final de los tiempos (cfr. *Act* 2,37-41; 6,1; etc.). Tal sentido del tiempo y de la historia confiere a la visión del mundo y del hombre que ofrece la Biblia, una estructura abierta al futuro, en progresivo desarrollo hacia un final, que trasciende las dimensiones del mundo y tiempo presentes. Así, la Biblia es opuesta al inmovilismo, está en tensión hacia un futuro lleno de esperanza, fundada en la bondad infinita de Dios y su amor por los hombres[24].

iv) *Parábola de la levadura.* Mateo reporta esta parábola (*Mt* 13,33), conservada también por Lucas en contexto distinto (*Lc* 13,20-21). A la idea anterior de *crecimiento*, la parábola de la levadura añade la que podríamos llamar de *cambio desde dentro*. La levadura es una parte de pan, con su mismo componente y origen. Lo único que la diferencia es encontrarse en un momento más avanzado del proceso de fermentación. Mezclada con una parte mayor de pan hace fermentar toda la masa, es capaz de operar una transformación. Desde un cierto aspecto, el Reino de los Cielos, realidad comparada con la levadura, puede incluir a la Iglesia en su misión de propagar el Evangelio a toda la humanidad[25]; también puede incluir a cada cristiano, como parte integrante del Reino. La parábola nos lleva a la conclusión de que Jesús enseña y exige de sus seguidores no sólo que crezcan y se propaguen, sino que, siendo cambiados ellos, hagan cambiar a los hombres, sus iguales, con los que están mezclados. Los cristianos hemos creído siempre en esta enseñanza del Maestro; creemos que podemos cambiar la sociedad, que debemos hacerlo, no en razón de nuestras propias fuerzas o virtudes, sino por el Espíritu de Cristo del que somos beneficiarios. No separándonos de nuestros iguales los hombres, sino luchando junto con ellos por mejorar nuestras propias personas y nuestras estructuras sociales. El Reino de Dios, del cual el cristianismo muestra un aspecto de su dimensión visible, lleva en sí, en sus energías constitutivas, como la levadura en medio de la masa, no sólo la idea de crecimiento,

23. Cfr. CASCIARO, J.M., *El Tiempo y la Historia en San Pablo*, en "Atlántida" II,12 (1964), pp. 576-593.

24. Cfr. CASCIARO, J.M., *Evangelio y Economía*, en AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica*, Actas del "XII Simposio Internacional de Teología", Univ. de Navarra 1991, pp. 550-554.

25. No podemos extendernos aquí a precisar las múltiples implicaciones del concepto de «Reino de Dios». La bibliografía es inmensa. Cfr. GARCÍA-MORENO, Antonio, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, EUNSA, Pamplona 1982, especialmente pp. 19-48 y 116-129.

sino las posibilidades de cambio, de mejora, de *metánoia*, a la que Jesús exhortaba, y sigue exhortando, y dando la fuerza para alcanzarla, en tensión hacia el final desconocido de nuestro mundo presente[26].

4. Parábolas de la misericordia

La enseñanza y los gestos de Jesús están transidos de la misericordia divina: nadie está excluido del perdón de Dios, que llama a todos al arrepentimiento y a la conversión[27]. Son muy numerosos los pasajes en los que aparece esta actitud de perdón en la conducta de Jesús. Citarlos sería muy prolijo[28]. Ahora bien, de modo semejante a como Mateo reune siete *parábolas del Reino* en el capítulo 13.º, Lucas agrupa tres *parábolas de la misericordia* en el 15.º del suyo: la oveja perdida, la dracma perdida y el hijo pródigo.

i) *Parábola de la oveja perdida.* «La tradición cristiana, fundada también en otros pasajes evangélicos (cfr. *Ioh* 10,11), aplica esta parábola (*Lc* 15,1-7) a Cristo, Buen Pastor, que echa de menos y busca con afán la oveja perdida: el Verbo, descaminada la humanidad por el pecado, sale a su encuentro en la Encarnación»[29]. El papa san Gregorio Magno (540-604) apostillaba así estos versículos: «Puso la oveja sobre sus hombros porque, al asumir la naturaleza humana, Él mismo cargó con nuestros pecados»[30].

ii) *Parábola de la dracma perdida.* La moraleja de la parábola (*Lc* 15,8-10) viene explícita en el vers. 10: *Así, os digo, hay alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que se arrepiente.* Es semejante a la conclusión de la parábola de la *oveja perdida.* Un gran exegeta la comentaba de esta manera: «El celo de la mujer es exagerado, imprevisto; es que "representa" otra cosa. Se trata en realidad de la preocupación que Dios tiene por un solo pecador. Un solo pecador que se arrepiente: diríase que toda la Providencia está en vilo en ese punto del espacio y del tiempo, en que un pecador está debatiéndose para escapar a esa capacidad de arrepentimiento que Dios ha puesto en su corazón»[31].

26. En *Mt* 13 se recogen tres parábolas más sobre el Reino de los Cielos: las del tesoro escondido, la de la perla y la red (*Mt* 13,44-50). No las trae *Mc,* pero en su lugar conserva las de la lámpara, la de la medida y la de la semilla que crece (*Mc* 4,21-29). No las comentamos para no alargar nuestro discurso.
27. Cfr. *Mc* 1,14-15; cfr. *Mt* 4,12-17.
28. Cfr. p. ej. *Mt* 9,9-13; *Mc* 2,13-17 y *Lc* 5,27-32). Es una situación que se repite: Muchos escribas y fariseos no comprenden tal conducta de Jesús, les escandaliza y murmuran de él y lo persiguen cada vez con más violencia.
29. AA.VV., *Sagrada Biblia, Santos Evangelios,* cit., nota a *Lc* 15,5-6.
30. *In Evangelia homiliae (Homilías sobre los Evangelios),* 2,14.
31. Cerfaux, L., *Mensaje de la Parábolas,* cit., p. 16.

iii) *Parábola del hijo pródigo.* Es una de las más extensas y bellas. Sólo la conserva Lucas (*Lc* 15,11-32). Cierra el capítulo 15.º, dedicado a ilustrar la misericordia divina con los pecadores arrepentidos. Una vez más, Jesús muestra que Dios es Padre bueno y comprensivo (cfr. *Mt* 6,8; *Rom* 8,15; 2 *Cor* 1,3). La diferencia de estilo respecto de las dos anteriores, de la oveja y de la dracma perdidas (*Lc* 15,1-14), aboga porque fueran pronunciadas en ocasiones distintas y porque tal vez el evangelista haya coloreado algo la narración, sin faltar a la fidelidad[32].

«Aquel *hijo*, que recibe del padre la parte de patrimonio que le corresponde y abandona la casa para malgastarla en un país lejano, "viviendo lujuriosamente", es en cierto sentido el hombre de todos los tiempos, comenzando por aquel que primeramente perdió la herencia de la gracia y de la justicia original. La analogía en este punto es muy amplia. La parábola toca indirectamente toda clase de rupturas de la alianza de amor, toda pérdida de la gracia, todo pecado»[33]. «La vida humana es, en cierto modo, un constante volver hacia la casa de nuestro Padre. Volver mediante la contrición, esa conversión del corazón que supone el deseo de cambiar, la decisión firme de mejorar nuestra vida, y que —por tanto— se manifiesta en obras de sacrificio y de entrega. Volver hacia la casa del Padre, por medio de ese sacramento del perdón en el que, al confesar nuestros pecados, nos revestimos de Cristo y nos hacemos así hermanos suyos, miembros de la familia de Dios (...). Ante un Dios que corre hacia nosotros, no podemos callarnos, y le diremos con San Pablo, *Abba Pater!* (Rom 8,15), Padre, ¡Padre mío! (...). Dios nos espera, como el padre de la parábola, extendidos los brazos, aunque no lo merezcamos. No importa nuestra deuda»[34].

Todavía la parábola nos muestra otro personaje: *el hijo mayor.* Éste se siente ofendido por la misericordia del padre hacia el otro hijo. En el contexto histórico del ministerio público de Jesús representa la posición de algunos judíos que «se tenían por justos» (*Lc* 18,9) y pensaban que Dios estaba obligado a reconocer «su justicia», despreciada y ofendida por la conducta igualmente misericordiosa de Jesús hacia los pecadores[35].

La parábola del hijo pródigo no trae la «moraleja», como las dos anteriores de la oveja y la dracma perdidas: pero el contexto literario, al venir a continuación de aquéllas, la hacía innecesaria.

32. Cfr. *ibid.*, pp. 117-118.
33. JUAN PABLO II, Encíclica *"Dives in misericordia"*, 30-XI-1980, n. 5.
34. Beato Josemaría ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 64.
35. A este propósito hay que comparar el final de la parábola del hijo pródigo con la conclusión de otras tres parábolas: la del fariseo y del publicano (*Lc* 18,9-14), la de los dos hermanos (*Mt* 21,28-32) y la de los viñadores homicidas (*Mt* 21,33-46): «Los príncipes de los sacerdotes y los fariseos, al oír sus parábolas, entendieron que se refería a ellos» (*Mt* 21,45). Cfr. CERFAUX, L., *Mensaje de las parábolas*, cit., pp. 117-118.

5. Parábolas de la verdadera «justicia»

En la Biblia, la palabra justicia —en hebreo *sedaqáh*, en griego *díkê*, o *dikaiosynê*, esta última voz especialmente empleada por san Pablo con el matiz de «justificación»—, tiene una significación amplia. Designa aquella virtud o cualidad por la que Dios es justo con el hombre y, en general, con todos los seres creados. En segundo lugar, el hombre es justo cuando observa los mandamientos de Dios, cuando la conducta humana se conforma con el designio divino. La justicia del hombre es, pues, reflejo y correspondencia, en dimensiones humanas, de la justicia divina[36]. La justicia está relacionada con la misericordia, implicándose mutuamente. Por eso Jesús, junto con las parábolas de la misericordia, predicó las de la justicia. Nos concentraremos sólo en algunas[37].

i) *Parábola de los obreros de la hora undécima.* Viene sólo en Mateo 20,1-16. Había y todavía se ven en Jerusalén hombres que viven al día, aun teniendo a cargo una familia. La bondad del clima y las aspiraciones de esas gentes no pretenden mucho más que vivir pobremente, casi diríamos sobrevivir. Pero la historieta se nos presenta a primera vista algo extraña: Primero, parece como si al dueño del majuelo no le interesara mucho el rendimiento de los jornales que paga; todos igual, hayan trabajado doce horas o una sólo. Segundo, también parece una actitud injusta retribuir por igual a todos.

Pero miradas las cosas más despacio, ¿cómo podrían mantenerse los contratados en las últimas horas, ellos y sus familias, con el exiguo porcentaje que resultaría de dividir un denario aproximadamente en doce partes y asignar una de éstas por hora? Pero Jesús no mira sólo el rendimiento. Su «justicia» va más allá del baremo de la utilidad para el dueño. Se preocupa, diríamos hoy, de la dignidad de la persona humana. Enseña que Dios premia generosamente el esfuerzo humano pequeño y breve, no principalmente en atención al valor de la obra en sí, por su material entidad, sino por la intención que la configura, por las «oportunidades» diversas de cada mujer u hombre, en las que una suerte azarosa desempeña tantas veces el papel principal, por la limitación humana, también desigual según cada persona. Así, también al buen ladrón se le retribuye, al final de su vida, por un momento de intenso arrepentimiento y confianza en Jesús, junto con el terrible sufrimiento de la crucifixión, como si se hubiera esforzado durante toda su existencia. ¿Nos parece «injusto» el proceder de Jesús con el ladrón arrepentido? Los juristas cristianos llegarán, quizá por otro camino, a establecer aquel principio del *summum ius, summa iniuria*, «sumo derecho, suma injuria». Y tienen razón. Habremos de reconocer cuán sabia y amorosamente resuelve

36. Una síntesis del concepto e implicaciones bíblicas de la justicia puede verse en DESCAMPS, Albert, voz *Justicia*, en LÉON-DUFOUR, Xavier (dir), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1965, pp. 400-406.

37. No pocas parábolas pueden ser enfocadas desde esa doble perspectiva de misericordia y de justicia.

Dios el problema de la retribución, y concluir que justicia y misericordia no pueden separarse.

ii) *Parábola de los invitados a las bodas.* La conservan Mateo (22,1-4) y Lucas (14,16-24), pero en dos versiones con claras diferencias[38]. Cualquiera que sea la versión que se tome, parece que el enmarcamiento no varía sensiblemente: última parte de la predicación de Jesús. «Jesús saca la lección de sus aparentes fracasos, con la certeza de que la obra de Dios se hace y concluirá a pesar de las contradicciones humanas»[39]. Hay una enseñanza de fondo, común a *Mt* y *Lc:* la resuelta Voluntad divina de invitar a todos los hombres a la salvación, al «banquete de bodas de su Hijo», y el misterioso rechazo voluntario de tal invitación. En unión con el Padre celestial, Jesucristo busca la conversión de cada uno de nosotros. No obstante, Dios, que ha creado al hombre a imagen y semejanza suya, libre, respeta esa libertad de aceptar o rechazar la invitación a las bodas del Hijo del rey, la aceptación o repulsa de la gracia divina, con su correspondiente consecuencia de ser aceptado en el «banquete» o ser dejado fuera.

Muchas son las excusas que ponemos los hombres, en las que no está ausente un desprecio de los bienes divinos frente a los intereses inmediatos que nos forjamos, con respuestas altaneras, o con apariencia de motivos razonables. El «traje de boda» simboliza la rectitud de intención con la que se ha de buscar la entrada en el Reino de los Cielos. Si alguien pretende entrar con intenciones menos rectas, aun perteneciendo jurídicamente a la Iglesia, no será admitido en el Reino de Dios que, en su Sabiduría y Justicia, juzga el interior de cada uno, no la apariencia externa. Dice san Gregorio Magno que «la boda es la boda de Cristo con la Iglesia, y el traje es la virtud de la caridad: entra, por tanto, a las bodas pero sin el vestido quien tiene fe en la Iglesia, pero no posee la caridad»[40].

En su primer enmarcamiento histórico, primer *Sitz im Leben,* la parábola se sitúa en la atmósfera de rechazo por parte de las autoridades israelitas, que preludia la obcecación que les llevará a pedir la muerte de Jesús. Pero la parábola muestra también su proyección a la historia de la Iglesia y la idea del juicio escatológico: Muchos de los primeramente invitados, muchos del pueblo de Dios del AT, serán excluidos y sustituidos por advenedizos y despreciados gentiles. Aquí, la conclusión coincide con la parábola de los *viñadores homicidas.* Pero tampoco los nuevos invitados deberán enorgullecerse: Es necesario que adquieran el «traje de boda» para ser definitivamente *escogidos* entre los ciudadanos del Reino.

38. ¿Se deben sólo a la labor redaccional de cada evangelista y/o de las fuentes que utilizaron? ¿Pudo contarla Jesús en más de una ocasión, con diferencias? Algunos investigadores piensan que Mateo ha reunido en un mismo relato dos piezas diferentes: la primera, una parábola alegórica de invitación al banquete, esto es, a la salvación; la segunda, otra parábola alegórica sobre el juicio (el hombre sin traje de boda). Nos ocuparía excesivo espacio entrar en el tema.

39. Cfr. CERFAUX, L. *Mensaje de las parábolas,* cit., p.168.

40. *In Evangelia homiliae* (*Homilías sobre los Evangelios*), 38.

iii) *Parábola de los viñadores homicidas.* Viene en los tres Sinópticos, con diferencias no sustanciales (*Mt* 21,46; *Mc* 12,1-12; *Lc* 20,9-19). Comienza con una evocación implícita de *Is* 5,1-7, pasaje bien conocido entre los judíos instruidos, donde se comparaba a Israel con una viña que, pese a todos los cuidados de Dios, en vez de dar frutos ha dado agrazones; de ahí que Yhwh vaya a destruirla. En el contexto en que Jesús pronuncia la parábola y en el que vivían poco después los evangelistas, es fácil ver su alegoría: los viñadores, encargados por Dios del cuidado de su pueblo, simbolizan a las clases dirigentes de Israel. Dios había enviado en diversos tiempos a sus siervos los profetas, que no habían recogido el fruto, sino que habían sido maltratados o muertos. Finalmente, Dios ha enviado a su Hijo Único, Jesús. A éste, al menos, deberán respetar. Así se indica la diferencia entre Jesús, el Hijo, y los profetas, no más que siervos. Pero también al Hijo se disponen a matar, fuera de la viña, esto es, de Jerusalén.

Jesús acude de nuevo con la imagen de la «construcción» a pasajes del AT[41], como en las palabras dirigidas a Pedro tras la confesión por éste de la mesianidad de Jesús: «Y yo te digo que tú eres Pedro, y *sobre esta piedra edificaré* mi Iglesia» (*Mt* 16,18). El juego de vocablos se apoya en el campo semántico de la raíz construir, *banáh* en hebreo: se extiende tanto a la construción material de una casa como a la constitución de una familia. De ahí el juego de palabras entre hijo, *ben*, piedra, *eben*, construir, *banáh*, y los constructores, *ha-banîm* (albañiles).

iv) *Parábola del fariseo y del publicano.* Sólo viene en Lucas 18,9-14. El marco histórico primero es la predicación de Jesús. «El *asíndeton* [42] semítico (*Lc* 18,11.12.14) no se encuentra con tanta frecuencia en ninguna otra parábola de Lucas; la lengua y el contenido abogan por una vieja tradición de Palestina»[43]. El fariseo y el publicano hacen dos modos de oración opuestos. El primero, satisfecho de sí mismo, no tiene de qué arrepentirse; al contrario, pasa factura a Dios de que cumple sus obligaciones religiosas más allá de lo prescrito: ayuna dos veces por semana, cuando los rabinos establecían ayunar una vez; paga el diezmo de todo, cuando sólo era obligatorio pagarlo de ciertos productos. Se jacta, pues, ante Dios de todo lo bueno que hace y no ve en sí pecado alguno y, por tanto, no siente necesidad del perdón divino. En el polo opuesto está el publicano. Éste reconoce humildemente su indignidad y se arrepiente sinceramente. Se conside-

41. En concreto *Ps* 118,22; *Act* 4,10-11; cfr. *1 Pet* 2,6,8. Cfr. *supra*, Tema 32, n. 5.
42. Omisión de las conjunciones.
43. JEREMIAS, Joachim, *Las parábolas de Jesús*, edic. españ. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1971, p. 172. Cfr. también BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2.ª edic., Oxford 1954, pp. 41.43. «Sus rasgos pintorescos y realistas, tomados al vivo de las costumbres palestinenses, el sentido inimitable de la verdadera oración, en los antípodas del legalismo, nos garantizan su autenticidad (...). Reconocemos sin vacilar a los Fariseos, que multiplican las prácticas de devoción, las oraciones, los ayunos, las limosnas, la lectura de la Ley (...). Dios no halla en ellas el Amor, y los hombres no encuentran en ellas la bondad. Desde la altura de su justicia, los Fariseos desprecian a "los demás"» (CERFAUX, L., *Mensaje de las Parábolas*, cit., pp. 141-142).

ra un pecador y sólo confía en la misericordia divina. Su oración es auténtica y nos enseña las verdaderas disposiciones que hemos de tener ante Dios: un corazón humilde, arrepentido de sus faltas, que las hay en todo hombre[44]. Por lo demás, sería un error pensar que la parábola se detiene en la crítica de la piedad tal como la entendían algunos fariseos. Ésta pudo ser el primer encuadramiento histórico. Pero la enseñanza corre a través del tiempo y del espacio: en cada uno de nosotros hay latente «un fariseo» no menos que «un publicano».

v) *Parábola del Buen Samaritano.* Sólo Lucas (10,29-37) contiene esta parábola. El camino que baja de Jerusalén a Jericó salva una diferencia de altura de unos mil metros a lo largo de unos 27 kilómetros. Atraviesa un terreno desértico entre montes bajos. Hasta hace pocas décadas el camino era todavía peligroso por los asaltos de los ladrones[45]. Ahora no, pues el ejército israelí tiene varios puestos de control para impermeabilizar la zona, cercana a la frontera con Jordania. La trama de la parábola radica en dos elementos: uno, la jurisprudencia, *halakháh,* de los saduceos, que establecía que un sacerdote o un levita contraían impureza legal al contacto con un cadáver. La otra, el concepto de prójimo que tenían los judíos; para éstos, prójimo era sólo el israelita; los demás eran gentiles, *goyyîm,* paganos; los samaritanos eran considerados no sólo *goyyîm,* sino aún más, cismáticos y apóstatas, y eran odiados por los judíos durante los últimos siglos que preceden a Jesucristo.

La crítica de Jesús a la falsa piedad de los saduceos, entre los que se contaban las principales familias sacerdotales, es tajante: han olvidado lo principal de la Ley, el amor a Dios y a los demás[46], por preocuparse de preceptos humanos, como son los casos por los que se contraía la impureza legal[47]. La enseñanza de Jesús deja claro quién es nuestro prójimo: todo ser humano, sin distinción de raza, religión, nacionalidad, etc. y cómo por encima de todo otro precepto está el del amor a Dios y a los demás. Esta disposición de ánimo debe traducirse en acciones concretas de ayuda, servicio y generosidad. La circunstancia de que sea precisamente un samaritano el que cumple con el espíritu de la Ley enfatiza el caso y le da enorme fuerza pedagógica.

Otras muchas parábolas enseñó Jesús y consignan los Evangelios[48]. No podemos tratar de ellas.

44. *1 Pet* 5,5, y *Iac* 4,6.expresan bien la doctrina: «Dios resiste a los soberbios, y da su gracia a los humildes» haciéndose eco del libro de los Proverbios (3,34).
45. Cfr. JEREMIAS, J., *Las Parábolas de Jesús,* cit., p.146.
46. Cfr. *Lev* 19: 18b: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Yhwh».
47. Algunos de éstos estaban ya previstos en la Ley: cfr. *Num* 19,11-22 y *Lev* 21,1-4.11-12. Pero la jurisprudencia de los rabinos había desarrollado unas interpretaciones legales que se desviaban por completo del espíritu de sus principios teológicos y morales.
48. El número de las parábolas de Jesús varía según los criterios que se apliquen: desde el estricto de considerar parábolas sólo las que están claramente desarrolladas, hasta incluir en ellas breves comparaciones y alegorías. Así, unos investigadores cuentan sólo unas 27, mientras otros enumeran hasta cien.

17

LOS «MISTERIOS DEL REINO» (II)

Estudios actuales de las «parábolas» de Jesús

1. Aportación de la Lingüística moderna y de la Hermenéutica filosófica

Algunas corrientes de la Lingüística moderna[1], junto con el estudio de los *meshalîm* hebraicos y rabínicos[2], han abierto nuevos horizontes a la interpretación de las parábolas evangélicas. Los estudiosos suelen partir de las aportaciones ya clásicas de Jülicher[3] y de Jeremias[4]. Pero hoy se han superado las concepciones historicistas y la escasa sensibilidad de ambos por los valores estéticos, incorporados con timidez por C.H. Dodd[5]. A diferencia de los trabajos realizados en el ámbito de los métodos historicocríticos[6], las nuevas corrientes de análisis lingüístico no están interesadas por reconstruir el texto original, sino que la perspectiva de investigación es el texto actual, en la forma en que ha sido recibido.

1. La bibliografía es enorme. En 1947, la revista norteamericana "Semeia" dedicaba su primer número a *A Structuralist Approach to the Parables.* El GROUPE D'ENTREVERNES publicó *Signes et Paraboles. Sémiotique et Texte Évangelique,* Paris 1977 (ed. españ. *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico,* Edic. Cristiandad, Madrid 1979). Cfr también ALMEIDA, Y. de, *L'operativité sémantique des récits-paraboles: Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux,* Louvain/Paris 1978.

2. Cfr. THOMA, C. y WYSCHOGROD, M. (Eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity,* Paulist Press, New York/Mahwah 1989. PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel, *Parábolas Rabínicas. El Mashal midrásico o el mashal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura,* C.E.T.E.P., Murcia 1989.

3. Cfr. JÜLICHER, Adolph, *Die Gleichnisreden Jesu,* Ed. I, Mohr, 2 vols., Tübingen 1888-1889.

4. Cfr. JEREMIAS, Joachim, *Las Parábolas de Jesús,* cit.

5. Cfr. DODD, C.H., *Las Parábolas del Reino,* Ed. Cristiandad, Madrid 1974. Cfr. también CASCIARO, J.M., *Las Parábolas de los Evangelios Sinópticos,* en AA.VV., *La palabra de Dios y la Hermenéutica. A los 25 años de la Const. "Dei Verbum" del Conc. Vaticano II,* Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1991, pp. 263-287.

6. Para una breve encuesta de los trabajos realizados en las últimas décadas cfr. CASCIARO, J.M., *Las Parábolas de los Evangelios Sinópticos,* cit., pp. 265-269 y 270-271.

En esta línea, durante las últimas décadas, Paul Ricoeur ha estudiado el valor de los símbolos y otros aspectos hermenéuticos[7]. Para Ricoeur, en sentido contrario de Jülicher, la parábola está dentro del género de la metáfora; la metáfora trata de «re-definir» y «re-describir» la realidad. El *referente* [8] primero de las parábolas de Jesús es el Reino de Dios[9]; el referente último es la experiencia de toda persona humana. Llega a decir que la parábola es «una ficción capaz de re-describir la vida»[10] y que «el relato parabólico es, en sí mismo, un itinerario de sentido, un dinamismo de significación»[11]. Accede a la conclusión de que, de algún modo, las parábolas describen todo el relato evangélico, en cuanto que éste no es un simple relato de lo que hizo y enseñó Jesús, sino la comunicación de un acto de confesión de que Jesús es el Cristo: lo mismo ocurre con las parábolas. Por eso, para captar el sentido de éstas hay que reconocer que Jesús es el Mesías[12].

2. Las parábolas del Reino

En todas las parábolas hay algún aspecto del Reino de Dios, realidad supramundana *significada* por medio de algún *significante* perteneciente a este mundo. Esta proposición es equivalente a la de P. Ricoeur, que afirmaba que el *referente* primero de las parábolas es el Reino de Dios[13]. Pero la comunicación por

7. Cfr. Ricoeur, Paul, *Biblical Hermeneutics*, en "Semeia" 4 (1975), pp. 71-90. *The Conflict of Interpretation,* Northwestern Univ. Press, Evaustra 1974. *The Bible and the Imagination,* en la obra colectiva editada por Betz, H.D., *The Bible as a Document of the University,* Scholars Press, Chico 1981. *Finitud y Culpabilidad,* ed. españ. Taurus, Madrid 1982. *La Metáfora Viva,* ed. españ. Cristiandad, Madrid 1980.

8. Por «referente» los lingüistas entienden el mundo, no necesariamente real, o una parte de él, y también el mundo imaginario o una parte suya. O. Ducrot explica así la cuestión: «Puesto que el objeto de la comunicación lingüística suele ser la realidad extralingüística, los hablantes deberán tener la posibilidad de designar los objetos que la constituyen: ésta es la *función referencial* del lenguaje. En realidad, sin embargo, no es necesariamente *la realidad, el mundo.* Las lenguas naturales, en efecto, tienen el poder de construir el universo a que se refieren; por lo tanto, pueden atribuirse un *universo de discurso* imaginario. La Isla del tesoro es un objeto de referencia tan posible como la estación de Lyon» (Ducrot, O., capítulo "Referencia" en Ducrot O. y Todorov, T., *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje,* Siglo XXI Editores, Madrid 1983, p. 287).

9. Sobre la concepción de que las parábolas de Jesús intentan descubrir los «misterios» del Reino de Dios cfr. Brossier, François, *Les paraboles de Galilée ou la subversion du quotidien,* en "Le mouche de la Bible" (Sept.-Oct. 1991), p. 27.

10. Cita tomada de Stern, David, *Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen,* en Thoma and Wyschogrod (Eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity,* cit., p. 50.

11. Ricoeur, P. *The Bible and Imagination,* en Betz, H.D. (Ed.), *The Bible as a Document of the University,* cit., p. 53.

12. Cfr. *The Bible and the Imagination,* cit., pp. 54-58.

13. Hay equivalencia entre *el referente* y *lo significado.* Para no suscitar confusión, adoptamos el lenguaje de los estudiosos actuales de Lingüística.

medio de las parábolas evangélicas no está vehiculada en lenguaje especulativo y abstracto, sino intuitivo, poético, metafórico, que entreabre el acceso al referente supramundano, sin la pretensión de desvelar racionalmente el misterio del mundo supraterrestre, el *mundo futuro*, incognoscible en profundidad durante el *mundo presente*.

3. Función de la hipérbole como comunicación de la verdad

En la parábola del siervo despiadado (*Mt* 18,21-35) son presentadas juntamente la misericordia y la justicia divinas. Al siervo ha perdonado el rey diez mil talentos (= unos cien millones de denarios); sin embargo, aquél no quiere perdonar los cien denarios que le adeuda un consiervo. Según aporta J. Jeremias[14], tomando el dato de Flavio Josefo[15], el tributo de toda Galilea y Perea en el año 4 antes de Cristo ascendía sólo a doscientos talentos. Ante ese dato, es fácil imaginarse la hipérbole que representa la cantidad adeudada al rey por el siervo. Pero, precisamente en esa exageración está *la verdad* de la parábola, su revelación acerca de la infinita misericordia de Dios con los pecadores. Si se suprimiera la hipérbole se desvirtuaría la verdad de la enseñanza de la parábola y no sólo su fuerza expresiva y pedagógica. Igualmente, la dureza de corazón del siervo tras haber sido perdonado de su inmensa deuda, resulta hiperbólica. Pero en esa exageración está *la verdad* de la ingratitud del hombre con respecto a Dios misericordioso y la dureza nuestra respecto de nuestros semejantes, a los que nos cuesta perdonar aun los defectos pequeños. Aquí conecta la enseñanza de la parábola con la del Padrenuestro: «Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden».

Algo semejante ocurre en la parábola de los jornaleros enviados a trabajar a la viña (*Mt* 20,1-16). La circunstancia de que los contratados una hora antes de la puesta del sol reciban el mismo salario que los que han trabajado más horas, incluso todo el día, resulta a primera vista desconcertante, *exagerada*, y hasta injusta. No se trata sólo de atraer la atención. Lo más importante es la orientación hacia la dignidad de la persona humana, más allá de unas superficiales estimaciones. En casi todas las parábolas encontramos elementos hiperbólicos. Basten algunos ejemplos más. Uno podría ser la parábola de los invitados a las bodas (*Mt* 22,1-14; *Lc* 14,16-24), donde éstos rechazan groseramente la invitación del rey[16]. La invitación real constituía una extraordinaria honra para los vasallos, por lo que su repulsa resulta inusitada, pintoresca, hiperbólica. También es exageración que el rey se vea obligado a llenar su sala de bodas con gentes plebeyas, incluido el invitado sin traje de ceremonia, expulsado sin contemplaciones.

14. Cfr. Jeremias, J., *Las Parábolas de Jesús*, cit., p. 38.
15. *Antiquitates Iudaicae*, 17, 318.
16. Según Mateo; «del Señor», según Lucas.

¿No hay claras exageraciones en la parábola del hijo pródigo? (*Lc* 15,11-32). Es sorprendente que, dado el presumible comportamiento anterior del hijo, otorgue el padre, sin más, la parte de la herencia y le deje marchar. Igualmente, ¿cómo es que cuidando cerdos no pueda tomar siquiera de las bellotas que éstos comen? ¿No parece exagerado que el padre esté esperando, fuera de la casa, la venida del hijo desde tanto tiempo, sin saber siquiera si ha de volver? Por lo que se refiere a la parábola de las vírgenes necias y prudentes (*Mt* 25,1-13), buena parte de los elementos resultan fantásticos: ¿cómo van a ir a medianoche a comprar aceite? Se necesita ser extremadamente tontas para no proveerse de aceite, ni darse cuenta de que les falta hasta que son avisadas de que viene el esposo. Es un consejo absurdo, maligno, el de las «prudentes», que sugieren a las «necias» que vayan a comprarlo a medianoche. También la parábola de las minas (*Lc* 19,11-27) ha exagerado el interés del dinero: ¡una mina produce diez!

Sin duda, esos efectos hacen a las parábolas de Jesús muy expresivas y didácticas y las sitúan dentro de los cánones literarios de los *meshalîm* hebraicos y rabínicos. Tienen razón los modernos lingüistas cuando hablan de que en todo texto literario estamos en el ámbito del *como-si*. Según esto hay que aceptar la hipérbole como figura que expresa bien algo que, aunque no ocurra en cada caso, aunque no sea necesariamente real, sin embargo *es verdadero*, dada la *semejanza desproporcionada* entre el mundo natural y el sobrenatural. Por ejemplo: en la parábola del siervo despiadado, no es real que alguien en concreto debiera diez mil talentos; pero es verdadera la misericordia divina, infinita, expresada por el precio de esos miles de talentos[17].

4. Las parábolas como revelación del modo divino de actuar

Jesús a través de la parábolas desvela, junto con ciertas dimensiones del «Reino de los Cielos», algún aspecto del modo divino de actuar. Como dice P. Ricoeur, el *referente principal* de las parábolas es el Reino de los Cielos. Ahora bien, este referente es abarcante y misterioso. Podríamos llamarle directamente Dios, pues en la expresión «Reino de los Cielos» se proyecta el *modo del actuar divino*[18].

5. Las parábolas como signo «deíctico» de la conducta de Jesús

Las parábolas, al mismo tiempo que desvelan el misterio del actuar divino, indican la conducta de Jesús, constituyen una explicación de su modo de ac-

17. Cfr. Ricoeur, P., *La Metáfora Viva*, cit., capítulo titulado "Hacia el concepto de 'verdad metafórica'". Sobre el valor de la hipérbole como expresión de la verdad cfr. Brossier, F., *Les paraboles de Galilée...*, loc. cit. antes en nota 87.
18. Cfr. Ricoeur, P., *El Discurso de la Acción*, edic. españ. Ed. Cátedra, Madrid 1981.

tuar: La *semilla* que esparce el sembrador es la palabra de Dios y, al mismo tiempo, la palabra de Jesús. El referente del *sembrador* es Dios y, también Jesús. Del mismo modo, el *esposo* esperado por las vírgenes necias y las prudentes es Dios y es Jesús. El *hijo amado* de la parábola de los viñadores homicidas ¿a quién puede significar si no es a Jesús?[19]. La parábola del siervo despiadado, además de desvelar la misericordia y la justicia divinas, ¿no está mostrando también, «justificando», la conducta de Jesús, que come con publicanos y pecadores (cfr. *Mt* 9,11-13; *Mc* 2,16-17; *Lc* 5,30-32), perdona a la mujer adúltera (*Ioh* 8,3-11), al buen ladrón (*Lc* 23,39-43), que recuperará a los Once, después de haberlo abandonado en el momento crítico (cfr. *Mt* 26,31-35; *Mc* 14,26-31; *Ioh* 21,1-13), a Pedro (cfr. *Lc* 22,31-34; *Ioh* 21,15-19), amedrentado en el atrio del palacio del sumo pontífice (cfr. *Mt* 26,69-75; *Mc* 14,72; *Lc* 22,56-62; *Ioh* 18,25-27)...?

Las enseñanzas de Jesús en general son el correlativo de su vida y de su conducta. La parábola del buen samaritano (*Lc* 10,30-37) muestra que para Jesús, en contraste con la generalidad del judaísmo de su tiempo[20], el prójimo es toda persona humana, no importa qué raza y religión. Las parábolas de la oveja perdida, de la mujer que pierde una dracma, del buen pastor, significan los cuidados de Dios para recuperar al pecador[21], y «el gozo en el Cielo», expresa la alegría de Dios por el pecador que se arrepiente. Pero, al mismo tiempo, significan los sentimientos de Jesús, iguales a los divinos, si podemos hablar así, que «no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por los muchos» (*Mt* 20,28; *Mc* 10,45). Las parábolas ¿podrían mantener su valor si se les quitase el aire misterioso y alegórico? ¿No perderían fuerza si estuvieran desconectadas de la vida de Jesús y de su conducta entre los hombres?

6. Las «parábolai» de Jesús y los «meshalim» hebraicos

Después de los estudios realizados en este siglo, no cabe duda de que debemos considerar las parábolas evangélicas no tanto en el ámbito de las *parábolai* griegas y latinas, sino más bien dentro del amplio género de los *meshalîm* hebraicos y rabínicos[22]. Esto no quiere decir que debamos reducir las parábolas

19. Nunca ha habido dudas acerca de esta identificación en la tradición exegética cristiana. En la actualidad, alguna que otra pluma ha pretendido ver en ese «hijo amado» de la parábola a Juan Bautista (!). Así STERN, David, *Jesus. Parables from the Perspective of Rabbinic Literature*, cit., pp. 66-69 y nota 23. Sus argumentaciones no resultan convincentes.

20. Cfr. CASCIARO, J.M. *Una búsqueda del alcance de las antítesis de Mt 5,21-48*, en CARREIRA, J. -COLLADO, V. - VILAR, V., (edits.), "III Simposio Bíblico Español", Valencia-Lisboa 1991, pp. 421-422. Cfr. también LAPIDE, Pinchas, *The Sermon on the Mount, Utopia or Program for Action?*, Orbis Book/Maryknoll, New York 1986, pp.78-83.

21. Expresivamente indicados por los esfuerzos de la mujer que barre toda la casa y por la marcha del pastor por los montes en busca de la oveja.

22. Cfr. YOUNG, B.H., *The Parable as a literary genre in the Gospels*, Phil. Dissert. in the Hebrew University, Jerusalem 1986. Cfr. también THOMA, C., *Literary and Theological Aspects of*

evangélicas, simple y llanamente, a los meshalîm[23]. Es admitido hoy que los meshalîm rabínicos fueron puestos por escrito a partir de unos dos siglos y medio después que los Evangelios canónicos. Ello no prejuzga la antigüedad de su origen oral, que pudo ser bastante anterior, pues, de alguna manera, deben de conectar con su modelo de los meshalîm del AT[24]. Por otro lado, los estudios comparativos realizados hasta ahora (que, dicho sea de paso, dejan en sordina sus contenidos teológicos) se han orientado más bien hacia la comprensión de las características de los meshalîm y de las parábolas evangélicas como formas de expresión de una cultura[25].

7. El «nimshal» explícito en el «mashal»

Aceptando las relaciones de los meshalîm hebraicos con las parábolas de Jesús, ahora interesa poner de relieve que unas veces encontramos el mashal tomado de una enseñanza oral, que se dio sin especiales circunstancias o encuadramiento histórico. En unos casos el auditorio nuevo podía entender su alcance sin necesidad de otras ayudas. Pero en otros, un mashal, producido originariamente en ciertas condiciones, es transmitido después en un contexto y en unas circunstancias diferentes, con nuevas aplicaciones morales. En tales pasos aparece un elemento explicativo adicional, que en hebreo suele denominarse *nimshal*[26], equivalente unas veces a lo que podríamos considerar *interpretación* o conclusión interpretativa, y otras a lo que llamamos *moraleja.* De suyo, el nimshal no es una parte esencial del mashal, sino una aplicación de éste. Podríamos hablar de nimshal explícito, cuando se hace la aplicación *expresis verbis*; y de nimshal implícito, cuando la aplicación se deduce con mayor o menor facilidad, aunque no esté expresada[27]. El nimshal explícito puede tener fórmulas de entrada diversas, sin importancia en su variación. He aquí un ejemplo de mashal con su nimshal explícito:

[*Mashal*] «ES COMO (*lemah ha-dabar domeh le...*) un rey que tenía un hijo, al que amaba más que a cualquier otra cosa. ¿Qué hacía el rey? —Había plantado un huerto para su hijo. Cuando el hijo obedecía a su padre, el rey iba por el

the Rabbinic Parables, en THOMA y WYSCHOGROD (eds.), *Parable and Story...*, cit., pp. 27-31, donde hace un análisis de la estructura literaria de los *meshalîm* rabínicos. FLUSSER, David, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu*, Ed. Lang, Bern 1981.

23. Cfr. PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Parábolas Rabínicas. El mashal midrásico...*, cit., pp. 3-4.

24. Cfr. *Ibid.*, p. 3.

25. Cfr. FLUSSER, D., *Aesop's Miser and the Parable of Talents*, en THOMA y WYSCHOGROD (Eds.), *Parable and Story....*, cit., pp. 11-13.

26. Cfr. THOMA, C.. *Literary and Theological Aspects of the Rabbinic Parables*, cit., pp. 28-31.

27. Podríamos compararlo con el chiste, que no necesita explicación, incluso ésta destruye su gracia.

mundo entero y cada vez que veía una hermosa planta la plantaba en el huerto. Y cuando el hijo hacía enojarse al padre, éste arrancaba todas las plantas.

»[*Nimshal*] ASÍ (*Kakh*[28]), cuando Israel cumple la voluntad del Santo Único, Bendito sea, él va por todo el mundo y cuando encuentra a un gentil justo, lo toma y lo incorpora a Israel, como Jetró o Rahab. Y cuando Israel lo hace enojarse, aparta de Israel al justo»[29].

En este caso, según parece, se hizo necesario añadir el nimshal porque resultaba dificultoso percibir en el contexto del mashal la ecuación rey = Dios, e hijo = Israel[30]. No se explica, en cambio, en el nimshal qué significa el huerto[31].

Por este y otros ejemplos[32], puede verse que la presencia del nimshal es más o menos necesaria, según las condiciones de los oyentes o lectores y los propósitos del *moshel* o narrador de mashales. Tales perspectivas pueden ayudar a situarnos en la explicación de Jesús a sus discípulos acerca del sentido de la parábola del sembrador: el *moshel* puede completar el *mashal* con un *nimshal,* o puede no hacerlo, según estime[33]. Otras veces el nimshal no es expresado porque la «moraleja» se adivina fácilmente[34].

28. Aquí el nimshal es introducido por la partícula *kakh,* una de las varias que pueden emplearse: cfr. THOMA, C., *Literary and Theological Aspects of the Rabbinic Parables,* cit., p. 28.

29. *Talmud Palestinense, Berahkôt,* 5c (cit. por STERN, D., *Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature...,* cit., p. 60).

30. El texto recopila una *todah* (acción de alabanza) de R. Shimeon b. Lakish.

31. Los lectores judíos ilustrados podían concluir que el huerto debía de ser la comunidad de Israel, teniendo en cuenta el simbolismo de otras figuras paralelas. Por ejemplo, en *Sifré* al *Deuteronomio,* 312, hay un mashal para interpretar *Dt* 32,9: habla de un rey que poseía un campo y lo arrendó a unos labradores, pero éstos se pusieron a saquearlo. En ese mashal, expresamente el rey simboliza a Dios, y el campo a Israel.

32. Cfr. THOMA, C., *Literary and Theological Aspects of the Rabbinic Parables,* cit., pp. 32-36. YOUNG, B.H., *The Parable as a Literary Genre in Rabbinic Literature and in the Gospels,* cit.

33. En la parábola del sembrador, el mashal estaría contenido respectivamente en *Mt* 13,1-9; *Mc* 4,1-9; *Lc* 8,4-8. Y el nimshal en *Mt* 13,18-23; *Mc* 4,13-20; *Lc* 8,11-15.

34. Por ejemplo: en el Midrásh al Levítico conocido por *Wayiqra' Rabbah,* en el pasaje II, 5, para explicar *Is* 49:1 «Y me dijo: Tú eres mi siervo, Israel, en quien me glorificaré», se recoge la siguiente tradición: Rabbí Jehudá b. Simón dijo: [*Mashal*] Esto puede ser comparado al caso de un artesano que esté fabricando una corona para un rey. Alguien pasa y le dice: —¿qué estás haciendo?; —y le responde: —estoy haciendo una corona para el rey. —Y le dice: —cuantas piedras preciosas puedas poner, ponlas, y cuantas esmeraldas puedas poner, ponlas. ¿Por qué? Porque va a ser colocada sobre la cabeza del rey.

[*Nimshal* (?)]: De este modo, el Único Santo, Bendito sea, dice a Moisés: —Todo cuanto puedas alabar a Israel, alábalo; y cuanto puedas magnificarlo y glorificarlo, magnifícalo y glorifícalo ¿Por qué? Porque Yo voy a ser glorificado por medio de él, como está escrito: «Y me dijo: Tú eres mi siervo, Israel, en quien me glorificaré» (Texto tomado de VARO, Francisco, *Los "Cánticos del Siervo" en la exégesis hispano-hebrea,* Monte de Piedad y Caja de Ahorros, Córdoba 1993, p. 228, nota 65).

8. EL CONTEXTO INTERTEXTUAL

Se trata de una observación hecha por Vicente Balaguer, inspirándose en Susan Rubin Suleiman[35]: en «las parábolas evangélicas podemos distinguir tres niveles distintos: el nivel *narrativo* (la historia contada en la parábola), el nivel *interpretativo* (cfr. *Mc* 4,14ss: "el que siembra, siembra la palabra, los que están junto al camino...") y el nivel *pragmático* (cfr. *Lc* 12,40...). Sin embargo, este modelo no se cumple casi nunca en el Evangelio, donde el único nivel que aparece *siempre* es el narrativo: El interpretativo viene dado por el *contexto intertextual* afirmativo del corpus bíblico; así como el pragmático»[36]. Ilustra la anterior consideración con la referencia a la parábola del hijo pródigo (*Lc* 15,11-32). Esta parábola está expresada únicamente en el nivel narrativo: no es interpretada ni aplicada por Jesús en ningún momento. Su interpretación, su *nimshal*, es mostrada implícitamente, pero con claridad, por el *contexto intertextual*, que viene a ser[37]:

— *Lc* 15,1-2: Acusación de los fariseos y de los escribas de que Jesús recibe a los pecadores y come con ellos.

— *Lc* 15,3-7: Parábola de la oveja perdida con su interpretación (nimshal): «Habrá en el cielo mayor alegría por un pecador que hace penitencia...».

— *Lc* 15,8-10: Parábola de la dracma perdida con su interpretación (nimshal): «Hay alegría entre los ángeles por un pecador que se arrepiente».

Aunque falten los otros dos niveles, interpretativo y pragmático, la interpretación (*nimshal*) de la parábola del hijo pródigo resulta fácilmente accesible: la alegría de *Dios* (= el padre de la parábola) por el arrepentimiento del *hijo* (= todo pecador).

9. EL «HIDDUSH» O ACTUALIZACIÓN

En los meshalîm judaicos, el *moshel* intenta que el texto de la Biblia, que fue escrito en unas determinadas circunstancias y necesidades del pasado, proyecte nueva luz *ahora* sobre los oyentes en las nuevas circunstancias. Tal operación no es otra que la de *actualización* del texto sacro, que se da normalmente en toda

35. SULEIMAN, S.R., *Le récit exemplaire (parabole, fable, roman à thèse)*, en "Poétique" 8 (1977), pp. 468-489.

36. BALAGUER, V., *El Yo-testigo en el Segundo Evangelio. Perspectiva estructural*, Dissert. ad lauream en la Fac. de Teología de la Univ. de Navarra, Pamplona (pro manuscripto) 1986, p. 67.

37. Cfr. *Ibid.*, p. 68.

predicación, judaica o cristiana[38], y que ya encontramos en el AT (cfr. *Esd* 9,6-7; *Dan* 9,5-6). Los rabinos le dieron el nombre de *hiddûsh*[39] (literalmente «renovación»). No es propiamente una parte del mashal, sino más bien la intencionalidad con que el *moshel* ha aplicado al texto de bíblico que, por razones litúrgicas, debía ser leído y comentado[40]. El *hiddûsh*, como la actualización entre los predicadores cristianos, puede recibir un empleo abusivo; entonces entramos en el llamado sentido acomodaticio, que no es propiamente bíblico. La identificación del hiddûsh en el mashal es una ayuda para la comprensión de éste[41].

10. Conclusiones

1) Lo más importante en el estudio comparado de las *parábolai* evangélicas con los *meshalîm* judaicos no es la investigación de cuáles pudieron influir en los otros[42], ni siquiera establecer si ya fueron empleadas, y con qué características, por los rabinos anteriores a la destrucción del segundo Templo por los romanos. La documentación está a favor de la precedencia de las parábolas de Jesús. Lo que más nos interesa es que, aunque disten cronológicamente unos dos siglos y medio, meshalîm y parábolai responden a un mismo fondo cultural, que hace válida su comparación[43], aunque tanto los rabinos como Jesús se propusieran finalidades distintas[44].

2) Algunos elementos de las parábolas de Jesús, como ciertos simbolismos, fueron empleados en bastantes libros del AT. Por ejemplo, *Is* 5,1ss, con la alegoría de la viña, aporta elementos literarios que encontramos en la parábola de los

38. Ejemplo paradigmático es la homilía de Jesús en la Sinagoga de Nazaret, *Lc* 4,16-22. En la literatura judaica intertestamentaria tenemos toda la gama de los *pesharîm* de Qumrân. Es conocida la relación entre éstos y las «citas de cumplimiento» que se encuentran en el NT, sobre todo en Mateo y en algunas Cartas del epistolario paulino. En la literatura mishnaica hay muestras relevantes, como la siguiente: al texto de *Ex* 13,8, la *Mishnah* adjunta el siguiente comentario: «De generación en generación todo hombre tiene el deber de considerarse que él mismo ha salido de Egipto» (Tract. *Pes.*, X, 5). Sobre la actualización de la Sagrada Escritura en general cfr. CASCIARO, J.M., *La Escritura del Espíritu*, en AA.VV., *Vivir en el Espíritu*, (VIª Semana de Teología Espiritual), Centro de Estudios de Teología Espiritual, Madrid-Toledo 1981, pp. 96-104.

39. Cfr. *Talmûd Bablí*, Tract. *Hag.* 3a

40. Cfr. THOMA, C., *Literary and Theological Aspects of the Rabbinic Parables*, cit., pp. 28-34.

41. Cfr. THOMA, Clemens y LAURER, Simon (eds.), *Die Gleichnisse der Rabbinen*, Erste Teil: *Pesiqta de Rav. Hahana. Einleitung, übersetzung, Paralelen, Kommentar, Texte.* Peter Lang (Series Judaica et Christiana, 10), Bern 1986.

42. Ya aludí antes a que documentalmente las parábolai de los Evangelios son cerca de dos siglos y medio anteriores a los meshalîm judaicos. Cfr. STERN, D., *Jesus' s Parables from the Perspective of Rabbinic Literature...*, cit. antes, pp. 43-44.

43. Cfr. STERN, D., *Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature...*, cit., pp. 43-44.

44. Cfr. FLUSSER, D., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu*, cit. antes.

viñadores homicidas[45]. *Ez* cap. 34 ofrece elementos literarios a la figura de Jesús como Buen Pastor[46] y varios simbolismos más[47].

3) Un elemento *nuevo* de las parábolas evangélicas, ausente en los meshalîm hebraicos y rabínicos, o por lo menos no en la misma proporción, es la hipérbole. Ésta resulta el mejor modo de expresar no sólo la «conducta» de Dios, sino también la «conducta» de Jesús, frente al «puritanismo» legalista de los ambientes judaicos con los que se encontraba Jesús.

4) Las parábolas de Jesús, conectan, pues, con los meshalîm hebraicos y judaicos en cuanto a su forma literaria[48]. Esto no obsta para que las parábolas evangélicas no puedan relacionarse con pequeños géneros de otras literaturas, como la griega y la romana[49]. De todos modos, las parábolas de Jesús parecen ser más cercanas al amplio *mashal* hebraico y judaico.

5) El tema del *porqué* habló Jesús en parábolas (cfr. *Mt* 13,11ss), especialmente *a los que están fuera* (cfr. *Mc* 4,11), puede recibir luz del estudio del *mashal* judaico con sus circunstanciales *nimshal* y *hiddûsh*, superando así el *impasse* exegético en la explicación de *Mc* 4,11-12 y *Mt* 13,11-17.

45. Dueño de la vid = Dios. Viña = pueblo de Israel.
46. Cfr. *Ioh* cap. 10.
47. Dios = pastor auténtico de las ovejas. Ovejas o rebaño = pueblo elegido.
48. *Mashal* con su *nimshal* explícito o implícito
49. Cfr. FLUSSER, D., *Aesop's Miser and the Parable of the Talents,* en THOMA y WYSCHOGROD, (Eds.), *Parable and Story...*, cit.

18
LOS «SIGNOS DEL REINO» (I)
Los milagros de Jesús en los Sinópticos

1. La presencia del «Reino» por los «signos» de Jesús

«Jesús acompaña sus palabras con numerosos "milagros, prodigios y signos" (Hch 2, 22), que manifiestan que el Reino está presente en Él. Ellos atestiguan que Jesús es el Mesías anunciado (cf Lc 7, 18-23)»[1]. Los Evangelios mencionan 41 milagros, o conjuntos de milagros, distintos, realizados por Jesús. Mateo refiere 24, Marcos 22, Lucas 21 y Juan 9. Algunos son relatados por dos o tres Sinópticos; otros son exclusivos de cada Evangelio, como es el caso específico de Juan, ninguno de cuyos milagros es referido por los otros Evangelios. Los términos para designar los milagros son cuatro: «portentos», (en griego, *térata)*, «signos» *(semeîa);* «poderes» *(dynámeis)* y «maravillas» *(thaumásia).* Indican matices diversos, pero todos tienen en común una nota esencial: su carácter de «signo» que manifiesta la acción especial divina. Jesús rechaza hacer milagros espectaculares, o en beneficio propio (*Mt* 4,3-6), o que fuercen las conciencias. También rehúsa obrarlos en circunstancias en que haya cerrazón a la fe en él o a su misión. En cambio, los hace en orden a manifestar que en él ha llegado el Reino de Dios (*Mt* 11,4-6; 12,22-30), a testimoniar que ha sido enviado por Dios (*Ioh* 5,36; 10,25), a ilustrar la esencia de su mesianidad frente a concepciones erróneas (*Lc* 4,17-21; 7,18-23)[2] de su condición de Hijo de Dios (*Ioh* 10,31-38; 11,3-4), de Salvador de la humanidad y de «Siervo sufriente»[3].

Jesús hace milagros de índole variada: curaciones repentinas, expulsiones de demonios, tres resurrecciones de muertos y varios prodigios en la naturaleza, como la conversión del agua en vino, la tempestad calmada, la multiplicación de los panes y los peces, las pescas milagrosas, etc. Los relatos de milagros ocupan

1. *CIgC,* n. 547.
2. Para no ser confundido con un Mesías político y nacionalista, triunfalista: cfr. *Mt* 12,38-39.
3. Cfr. *Mt* 8,16-17: *Is* 52,13-53,12.

muchas páginas de los Evangelios y están estrechamente unidos a la actividad y a las enseñanzas de Jesús, de modo que no podrían ser suprimidos sin desfigurar su perfil biográfico. Los contemporáneos de Jesús no los pusieron en duda (*Act* 2,22; 10,37-38), ni siquiera sus enemigos, que intentaron atribuirlos al demonio (*Mc* 3,22). Sin embargo constituyen un escándalo para agnósticos y racionalistas, porque para éstos el milagro es simplemente imposible. En los siglos XVIII y XIX afirmaron que los relatos evangélicos de milagros eran legendarios. Pero esa actitud es un apriorismo anticientífico, sin argumentos que lo sostengan. En las primeras décadas del siglo XX atribuyeron la creación de tales relatos a las primitivas comunidades cristianas. Esta posición tampoco se sostiene. Los estudiosos actuales son más cautos: aunque no tengan la fe cristiana, saben que no pueden negar científicamente que Jesús realizó milagros. Su problema es cómo compaginar unas actitudes de principio con investigaciones que inducen a concluir lo contrario. Hoy día la opción más generalizada entre esas personas es la suspensión del juicio. Es una actitud semejante a la más genérica sobre la existencia de Dios, o acerca del modo de la intervención de Dios en la historia humana. Naturalmente, no podríamos aquí adentrarnos en una discusión de contenido amplio y multiforme [4].

2. Significación teológica de los milagros de Jesús

En cuanto al significado teológico, es claro que los milagros son testimonios elocuentes en favor de la personalidad divina y la obra salvífica de Jesús. Ya desde los primeros tiempos de la Iglesia se han presentado como las «credenciales» de la divinidad de Jesús[5]. Destacaremos algunos rasgos:

1) Los milagros de Jesús son *testimonio del comienzo de los tiempos finales de la salvación*, en los que Satanás (*Mt* 12,26) empieza a ser derrotado, aunque no

4. Nos ocuparía muchas páginas. Pueden ser útiles las siguientes palabras de un conocido Diccionario: «Cuando un hecho está garantizado por testigos inmediatos y fidedignos, no hay derecho [sic] a ponerlo en duda por la sola razón de ser extraordinario; en efecto, un milagro puede establecerse exactamente como un acontecimiento normal y ser reconocido como milagro aun por gentes sencillas e incultas. Y este es el caso de los relatos taumatúrgicos del evangelio, los cuales se fundan en el testimonio de hombres fidedignos que convivieron con Jesús. Es posible, naturalmente, que los discípulos y contemporáneos de Jesús consideraran como milagros y atribuyeran a la inmediata intervención de Dios ciertos hechos extraordinarios, por ejemplo, determinadas curaciones, que quizá se debieran a la acción de fuerzas naturales desconocidas para ellos; pero esta posibilidad no puede tenerse en cuenta para la totalidad de los milagros de Jesús, y mucho menos para la resurrección de muertos y para los milagros obrados sobre la materia inanimada. Tampoco hay derecho a atribuir embuste alguno a Jesús ni a aquellos sobre quienes se obraron los milagros, pues ello repugnaría a la intachable conducta de Jesús y a su honradez, que reconocieron sus propios enemigos (*Mt* 22,16)» (Voz *Milagros de Jesús*, en Haag, H. - Born, A. van den - Ausejo, S. de [Dirs.], *Diccionario de la Biblia*, Ed. Herder, Barcelona 1967, cols. 1251-1254). Cfr. también Herranz Marco, M., *Los Evangelios y la crítica histórica*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, pp. 113-156.

5. Cfr. Morales, J., voz *Milagro II*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, 15 (1979), pp. 804-805.

lo será definitivamente hasta la segunda venida de Cristo o Parusía. «Pero si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios (Mt 12, 28). Los *exorcismos* de Jesús liberan a los hombres del dominio de los demonios (cf Lc 8, 26-39). Anticipan la gran victoria de Jesús sobre "el príncipe de este mundo" (Jn 5, 36; 12, 31). Por la cruz de Cristo será definitivamente establecido el Reino de Dios»[6], en su etapa terrestre, aunque su plenitud no se llevará a efecto hasta la Parusía del Señor.

2) Son *signos mesiánicos de liberación.* «Al liberar a algunos hombres de los males terrenos del hambre (cf Jn 6, 5-15), de la injusticia (cf Lc 19, 8), de la enfermedad y de la muerte (cf Mt 11, 5), Jesús realizó unos signos mesiánicos; no obstante, no vino para abolir todos los males aquí abajo (cf Lc 12, 13.14; Jn 18, 36), sino a liberar a los hombres de la esclavitud más grave, la del pecado (cf Jn 8, 34-36), que es el obstáculo en su vocación de hijos de Dios y causa de todas sus servidumbres humanas»[7].

3) «Los signos que lleva a cabo Jesús testimonian que el Padre le ha enviado (cf Jn 5, 36; 10, 25). Invitan a creer en Jesús (cf Jn 10, 38)»[8].

4) Son *ayudas exteriores para la fe en Jesús*; es decir, «fortalecen la fe en Aquel que hace las obras de su Padre: éstas testimonian que él es el Hijo de Dios (cf Jn 10, 31-38)»[9]. La fe es, pues, un acto interno de toda la persona humana, en respuesta abierta a la gracia de Dios. «Los milagros de Cristo y de los santos, las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y estabilidad "son signos ciertos de la revelación, adaptados a la inteligencia de todos"[10], "motivos de credibilidad que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu"»[11].

5) A pesar de ser tan patentes, *pudieron ser rechazados por algunos,* empecinados en su incredulidad, ya durante el ministerio público (*Ioh* 11,47-48), o fueron atribuidos a fuerzas demoníacas (*Mc* 3,22), y siguen siendo rechazados por otros a lo largo de la Historia, en el misterio del respeto de Dios Creador a la libertad de la criatura humana. Quizá, para mentes y corazones endurecidos, la palabra de Jesús y los signos que la confirman —los milagros— son cosas indescifrables e ininteligibles, como lo es un escrito para quien no sabe leer[12].

6) «No pretenden satisfacer la curiosidad ni los deseos mágicos»[13].

6. *CIgC,* n. 550.
7. *CIgC,* n. 549.
8. *CIgC,* n. 548.
9. CIgC, n. 548.
10. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* edic. 36.ª, Ed. Herder, Barcelona 1976, n. 3009 (edición castellana *El Magisterio de la Iglesia,* hecha de la 31.ª original, Herder, Barcelona 1963, n. 1790).
11. *CIgC,* n. 156, que cita a su vez al CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática "Dei Filius",* cap. III, (DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia,* n. 1790).
12. Sobre la significación de los milagros de Jesús, cfr. TERNANT, Paul, voz *Milagro,* en LÉON-DUFOUR, X., (dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica,* cit., pp. 467-473.
13. *CIgC,* n. 548.

7) *Vienen a confirmar la verdad de las palabras* de Jesús (*Mt* 9,2-7). Son *señales* indicadoras del camino hacia el Reinado de Dios, de donde, además de consignar el hecho en sí, tienen carácter simbólico de ese acercamiento del Reino: así, los considera sobre todo el Evangelio de Juan, que ve con profundidad tal simbolismo, por ejemplo, en la multiplicación de los panes y los peces (*Ioh* 6,1-15), en la curación del ciego de nacimiento (*Ioh* 9,1-9), o en la resurrección de Lázaro (*Ioh* 11,1-46).

3. Los milagros del Mesías en el Primer Evangelio

Mateo, según su costumbre de agrupación temática, reúne diez milagros en los capítulos octavo y noveno: constituye una *sección narrativa,* tras *un discurso.* Parece como si el evangelista, después de haber agrupado en el discurso de la Montaña (*Mt* 5-7), una colección de enseñanzas que podría titularse *la Nueva Ley de Jesús Mesías,* a continuación reuniera diez milagros[14] para mostrar *los Milagros de Jesús Mesías*[15]. Muchos estudiosos ven en ese número una intención de seguir el modelo literario AT. En concreto, el evangelista habría visto un paralelismo con las diez plagas de Egipto, obradas por medio de Moisés. Con ello daría respuesta al ambiente judaico, cuyos rabinos, para hablar del futuro Mesías, establecían el parangón, que había llegado a ser tópico: «Como el primer Libertador [Moisés], así será el segundo Libertador [el Mesías]»[16].

Unos milagros manifiestan que el Reino Mesiánico[17] anunciado por los profetas está presente en su Persona. Pero *no deben aislarse de la palabra de Jesús,* que no declara directa y explícitamente toda la hondura de su ser. Los milagros son, junto con otras acciones y las palabras de Jesús, medios por los que va revelando su misterio, a medida que los oyentes van siendo capacitados para entenderlo,

14. Algunos de ellos son múltiples, como las curaciones de enfermos en Cafarnaúm, *Mt* 8,16-17, o el sumario de *Mt* 9,35.

15. Los milagros de los caps 8-9 son: 1) Curación de un leproso (*Mt* 8,1-4), 2), del criado del centurión romano (8,5-13), 3) de la suegra de Pedro (8,14-15); 4) Varias curaciones formando una unidad (8,16-17); 5) La tempestad calmada (8,23-27); 6) Los dos endemoniados de Gerasa (8,28-34); 7) Curación del paralítico de Cafarnaúm (9,1-8); 8) Resurección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa (9,18-26); 9) Curación de dos ciegos (9,27-31); 10) Expulsión del demonio mudo (9,32-34).

16. También en *Mc* 4,35-5,43 hay una agrupación de tres milagros, que tienen paralelos entre los diez de Mateo. Tras presentarnos al «Mesías de la palabra» (*Mc* 4,1-34) donde recoge la predicación de Jesús en parábolas, pasa a la narración del «Mesías de los signos» donde cuenta unos milagros que se agrupan geográficamente alrededor del lago de Genesaret. Son la tempestad calmada (*Mc* 4,35-41), la curación del endemoniado de Gerasa (Marcos menciona uno solo, cfr. *Mc* 5,1-20), y la resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa (*Mc* 5,31-43). En esta breve agrupación de milagros se refleja el poder de Jesús sobre las fuerzas de la naturaleza, el demonio, la enfermedad y la muerte.

17. Cfr. Snackenburg, Rudolf, *Reino y Reinado de Dios. Estudio teológico-bíblico,* Ed. Fax, Madrid, 2.ª edic. 1970.

meta que no se alcanza sino tras el mayor de todos los milagros, el de la Resurrección de Jesús y las apariciones.

4. El relato de un doble milagro en el Evangelio de Marcos

El episodio de *la resurrección de la hija de Jairo y curación de la hemorroísa* es contado de manera muy parecida por los tres Sinópticos (*Mt* 9,18-26; *Mc* 5,21-43; *Lc* 8,40-56). Seguiremos el texto de Marcos, por la razón de ser más rico en detalles[18]. Ambos episodios tienen algunos elementos afines: la niña tenía doce años y la mujer padecía su enfermedad también doce años; en ambos se aprecia una tensión de fe y de esperanza que, con matices distintos, podríamos decir que son «extremos». El de la hemorroísa, porque de nada le habían servido los intentos de la medicina de su tiempo; el de Jairo, primero por la suma gravedad de su hija, hasta el punto de que, al poco tiempo le traen la noticia de que ya ha muerto y, por tanto, *¿para qué molestar ya al Maestro?* La sinceridad del relato queda apoyada, desde el punto de vista de la Narratología, porque, al contrario del «discurso ficticio» o «producido», que cuida de que los elementos sean coherentes entre sí y de no distraer la atención del hilo principal de la narración[19], el relato de los Sinópticos, y de modo especial el de Marcos, presenta el desaliño de un relato histórico, no ficticio[20].

Un detalle irrelevante del episodio es relatado al final: *Y dijo* [Jesús] *que dieran de comer a la niña.* Es de pensar que, después de la dieta de la enfermedad, se habría quedado muy débil, con necesidad de reponerse, cosa que podrían olvidar los padres en medio de la alegría. Jesús habría tenido este detalle entrañable; en cualquier caso, es irrelevante para el conjunto del episodio[21].

Otra «incongruencia» señalable es que los discípulos respondan a Jesús de modo que parece casi irreverente: *Ves que la muchedumbre te oprime y dices*

18. El episodio de la resurrección de la niña es interrumpido, tras el primer encuentro de su padre con Jesús, por otro episodio, el de la curación de la mujer con flujo de sangre, para seguir a continuación con el viaje hacia la casa de Jairo y resurrección de su hija.

19. RICOEUR, Paul, en *Temps et récit*, Éd. du Seuil, Paris, 3 vols. 1982-1983 (especialmente en el vol. 3.º), concluye que para el relato «ficticio» es esencial la coherencia semiótica interna, es decir, que cada signo lingüístico mire a los otros y se relacione con ellos, de modo que el texto sea coherente en sus diversas partes. En cambio, el relato histórico «no produce» el acontecimiento, sino que lo «reproduce», su finalidad no es la articulación de sus elementos y signos, sino hacer justicia al episodio histórico; por ello es normal que queden cabos sueltos, repeticiones, etc.

20. En efecto, cabe hablar de una repetición, literariamente mal construida, de las observaciones de que la mujer, al tocar el manto de Jesús, *en el mismo instante se secó la fuente de sangre y sintió en su cuerpo que estaba curada* (v. 29). Sin embargo, más tarde, Jesús le dice: *Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda curada de tu dolencia* (v. 34): la segunda parte del versículo parece innecesaria.

21. Es lo que R. Barthes llamó «efectos de realidad». Cfr. BARTHES, R., *L'Éffet du Réel*, en "Communications" 11 (1968), pp. 84-89. La única razón para que aparezcan en el relato histórico es que de hecho sucedieron, aunque carezcan de importancia.

—*¿quién me ha tocado?* (v. 31). Este lenguaje es inapropiado para la fecha de redacción del Evangelio, en que Jesús es visto con la profundidad que dieron los acontecimientos de Pascua. Refleja «el tiempo» o mentalidad de los discípulos durante el suceso mismo, y no el «tiempo literario» de después. Es una característica de la espontaneidad de Marcos, que hace pensar en la fidelidad de la tradición que recoge y de él mismo. Algunos autores ven en esas características de Marcos la voz de Pedro, testigo y «narrador» del acontecimiento[22]. De hecho, tales palabras de los discípulos son omitidas por Mateo y muy suavizadas por Lucas.

Estas consideraciones literarias abogan por la historicidad del relato. Los evangelistas y la tradición que está en su base ¿pretendieron insinuar alguna enseñanza para la vida de los primeros destinatarios? Como ha escrito un estudioso: «Todos estos elementos pueden hacer intuir el mensaje que Marcos intenta comunicar: no es la confianza en un gesto mágico lo que puede salvar, sino *el encuentro personal con Jesús mediante la fe.* La mujer que había tratado de alcanzar la curación a escondidas obtiene la salvación mediante su fe explícita. Es la palabra eficaz de Jesús "tu fe te ha salvado" la que trasforma el gesto de la mujer en fe salvífica (Mc 10,52). En este momento el lector está preparado para recorrer con Jairo la última etapa de la fe cristiana. Jairo había expresado ya de modo ejemplar su fe en el poder salvífico de Jesús. Pero ahora le traen la noticia de que ha muerto su hija: *¿Para qué molestar ya al Maestro?* En este momento crítico para la fe, como en el milagro de la mujer, interviene Jesús. Jairo es invitado a superar el miedo de la muerte por medio de la fe: *No temas, tan sólo ten fe* (Mc 5,31). Pero ¿qué fe se exige ante la muerte? Con alusiones discretas, pero bastante precisas para un lector cristiano, Marcos hace intuir la dimensión pascual del milagro. Ante todo Jesús elige, como testigos del milagro, los tres discípulos que lo acompañarán en el monte de la Transfiguración y en la noche de la agonía en Getsemaní: Pedro, Santiago y Juan (Mc 5,37; 9,2; 14,33). En otras palabras, están presentes en el milagro, que anticipa la victoria sobre la muerte, los mismos que seguirán a Jesús en su revelación sobre el monte y en su lucha contra la muerte en el huerto de los olivos (...). Jesús da una nueva dimensión a la tragedia de la muerte y quiere echar un velo sobre lo que está a punto de realizar: *La niña no ha muerto, sino que vive* (Mc 5,39). Los presentes *se reían de él.* Luego, el milagro en el secreto de la cámara: la niña se alza ante un palabra de Jesús, que Marcos tiene el cuidado de reportar en arameo y de traducir para sus lectores. Para los lectores cristianos los términos usados por Marcos *Levántate... resucita* (Mc 5,42: En griego *égeire*) son evocadores de la plena victoria de Jesús sobre la muerte en su propia resurrección (Mc 14,28; 16,6; cfr 8,31; 9,9-10; 10,34). Esta conexión es hecha explícita con lo que Marcos hace notar inmediatamente: *Y quedaron llenos de grande estupor.* Este término griego (*ékstasis*) es igual al que ex-

22. Cfr. BALAGUER, Vicente *Testimonio y Tradición en San Marcos,* EUNSA, Pamplona 1990, pp. 13-20. 142-152.239-242.

presa la emoción de las mujeres en el sepulcro después del anuncio de su resurrección (*Mc* 16,8)»[23].

Finalmente, la recomendación de Jesús de que no divulguen el milagro, a primera vista parece un contrasentido, puesto que ha sido notorio y público. Pero hay una razón congruente: La resurrección de la niña no es la resurrección gloriosa, como será la de Jesús. La niña es resucitada para la presente vida, que no es aún la victoria definitiva sobre la muerte. Sería un error tomar un signo provisional, aunque sea milagroso, por la realidad definitiva. Como en el caso de la Transfiguración, los testigos del milagro deben callar hasta la Resurrección de Jesús, que será la victoria definitiva sobre la muerte. La recomendación de que no divulguen el milagro resulta, pues, coherente con la perspectiva de Jesús. El evangelista ha sido fiel transmisor.

5. Jesús expulsa a los demonios (El endemoniado sordo y mudo)

«La venida del Reino de Dios es la derrota del reino de Satanás (...) Los *exorcismos* de Jesús liberan a los hombres del dominio de los demonios (cf Lc 8, 26-39). Anticipan la gran victoria de Jesús sobre el "príncipe de este mundo" (cf Jn 12, 31)»[24]. En efecto, entre los milagros relatados por los Evangelios sinópticos hay muchos de expulsión de demonios[25]. Estos exorcismos muestran que el Demonio va siendo desalojado de su poder sobre los hombres y mujeres, lo cual es una prueba de que han llegado los tiempos mesiánicos (*Mt* 8,29; 12,28; *Lc* 10,18). Las victorias de Jesús contra Satanás comienzan ya en el ayuno y tentaciones en el desierto (*Mt* 4,1-11; *Mc* 1,12-13; *Lc* 4,1-13), tendrán su momento culminante en la cruz (*Lc* 4,13) y alcanzarán su meta definitiva en el juicio universal (*Apc* 20,10).

Escojamos uno entre muchos: *la curación del endemoniado ciego y mudo*. Es reportado de forma parecida por los tres Sinópticos (*Mt* 12,22-30; *Mc* 3,22-27; *Lc* 11,14-23). Los relatos más cercanos entre sí son los de Mateo y Lucas. El de Marcos es un poco más breve. Nos quedamos sin saber dónde y cuándo sucedió el episodio[26]. Esto sucede algunas veces en los relatos evangélicos, porque es mucho más fácil conservar en la memoria un suceso suelto, o unas palabras, que su situación concreta en la vida de un personaje.

Además del hecho escueto de la curación milagrosa de un ciego y mudo ¿cabe alguna significación simbólico-teológica? La respuesta es afirmativa. En

23. Fabris, Rinaldo, *Il Vangelo di Marco,* en G. Barbaglio, R. Fabris, B. Maggioni, *I Vangeli,* cit., pp. 699-700.
24. *CIgC,* n. 550
25. Cfr. p. ej.: *Mt* 8,16; 8,28-34 (y *Mc* 5,1-20; *Lc* 8,26-40); 12,22-30 (y *Mc* 3,22-27; *Lc* 11,14-26); 17,14-21 (y *Mc* 9,14-29; *Lc* 9,37-42); *Mc* 16,9b.
26. *Mt* 12,22-30 no está encuadrado en tiempo y lugar. El adverbio *entonces* es una referencia vaga. Al principio del capítulo 12 Mateo tampoco lo sitúa, dice simplemente «en aquel tiempo», referencia también vaga. Los otros dos Sinópticos tampoco precisan más.

primer lugar, en otra ocasión, reportada por san Juan en el episodio de la curación del ciego de nacimiento[27], más allá de la ceguera de los ojos está la ceguera del corazón, de la incredulidad, de los que se obstinan en no creer en Jesús. Así se observa también Lucas, cuando recoge las palabras de Jesús —*devolver la vista a los ciegos*— en la sinagoga de Nazaret[28].

De modo semejante ocurre con los mudos y los sordos. Ya en el AT la *mudez* de los Profetas, es decir, cuando Dios no enviaba profetas a Israel, era un signo de que Dios se ausentaba de su pueblo[29]. Por el contrario, el don de la palabra es signo de los futuros tiempos mesiánicos, en que la presencia de Dios en medio del pueblo alcanzará todos los ámbitos de la existencia humana (*Ioel* 3,1-3). Desde la vida terrestre de Jesús, el don de la palabra será derramado con tal abundancia que los Apóstoles, mudos hasta la manisfestación del Espíritu en Pentecostés, a partir de entonces hablan sorprendentemente en todas las lenguas de quienes les quieren escuchar (*Act* 2,1-2). En esta perspectiva es como hay que contemplar las curaciones de mudos obradas por Jesús[30].

Al milagro sigue la controversia de unos fariseos con Jesús, precedida de una introducción, en la que se produce una reacción contradictoria: mientras la gente que había visto el milagro quedó impresionada, hasta el punto de preguntarse si Jesús sería el Mesías, *hijo de David*, los fariseos se cierran y no encuentran otra escapatoria que atribuir el poder de Jesús a fuerzas demoníacas. Ante eso, Jesús no podía permanecer en silencio. No dice explícitamente que es el Mesías, pero de sus palabras debe deducirse que no queda otra alternativa: la gente sencilla, sin prejuicios, está en el buen camino de interpretación del suceso[31].

Donde Jesús pone el acento está expresado en *Mt* 12,28: *Por tanto, si yo expulso a los demonios por el Espíritu de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vo-*

27. Cfr. *Ioh* 9,35-39: Hay ciegos de los ojos que ven con el alma y, al revés, quienes ven con los ojos pero son ciegos para las realidades sobrenaturales. La causa remota, no inmediata, de toda enfermedad, como del mal en general, del pecado y de la muerte, es Satanás. Con la curación de ciegos, Jesús da también la visión de la fe [cfr. sobre todo la de Bartimeo: *Mc* 10,46-52 (*Mt* 20,29-34; *Lc* 18,35-43)]. Es otra de las características de que han comenzado los tiempos mesiánicos (cfr. *Lc* 7,19-23) anunciados por los Profetas (cfr. *Is* 3,55: *Entonces se despegarán los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos se abrirán*; cfr. también *Is* 6,11). Y estos tiempos han comenzado en Jesús.

28. Cfr. *Lc* 4,16-21. Poco después, sigue contando Lucas que, muchos de los que veían a Jesús con los ojos corporales, no lo entendieron, no lo veían con los ojos del alma, con la apertura de la fe.

29. Cfr. *1 Sam* 3,1; *Is* 2,87-13; *Lam* 2,9-10; *Ez* 32,2-27; *Am* 8,11-12.

30. Cfr. *Lc* 1,64-67; 11,14-28; *Mt* 9,32-34; 12,22-24; *Mc* 7,31-37; 9,16-28.

31. No es la única vez que ocurre tal situación controvertida. En *Mt* 9,32-34 hay un caso paralelo. Cabe discutir si se ha producido una repetición en el relato o si fueron dos acontecimientos distintos. *Mt* 9,32-34 parecería situar el acontecimiento poco después del doble milagro de la curación de la hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo; pero no es seguro este enmarcamiento.

sotros. Igualmente, la derrota de Satanás no se explicaría si otro más fuerte, el mismo Jesús, no hubiera comenzado a dominarlo (Mt 12,29). La enseñanza es clara: La victoria de Jesús ha comenzado a desalojar a Satanás, las fuerzas del mal que tenían aherrojada a la humanidad. Ha comenzado la era de la esperanza, los tiempos de salvación.

Las palabras de *Mt* 12,30 no necesariamente tuvo que decirlas Jesús en esta ocasión, aunque tampoco puede demostrarse lo contrario. En cualquier caso, como son dos los evangelistas, Mateo y Lucas, que lo reportan unido al episodio, cabe pensar que estaba ya unido en la tradición que ellos siguen[32]. Sea lo que fuere, el versículo afirma que no es posible una posición neutra ante Jesús: *El que no está conmigo está contra mí, y el que no recoge conmigo desparrama.*

6. Curaciones milagrosas obradas por Jesús (El paralítico de Cafarnaúm)

Presentamos ahora algunas *consideraciones generales* sobre tales curaciones. El punto de partida es que en la concepción de la unidad antropológica que subyace en AT, la enfermedad física es consecuencia del pecado, de la enfermedad moral[33]. Por eso, en muchos textos, el pueblo pecador es comparado a un enfermo[34]. La enfermedad está considerada como castigo de los pecados, a veces ocultos[35]. En líneas generales, esta mentalidad está en lo cierto: la enfermedad, como todos los males físicos y morales, es consecuencia del pecado original. A esos males contribuimos los hombres y mujeres con nuestros pecados personales[36]. Es Jesús quien ha aclarado que no tiene por qué darse esa relación de causalidad directa entre pecado y enfermedad[37]. No nos debe extrañar, pues, que, en el AT, la enfermedad sea presentada como castigo de los pecados individuales o colectivos. Por la misma razón, la era mesiánica, los tiempos futuros de la salvación son

32. A no ser que un evangelista se haya inspirado en el otro. Pero no hay acuerdo entre los autores quién de ambos fue anterior.

33. Cfr. Maertens, Thierry, (dir.), *Fichero Bíblico*, Ed. Marova, Madrid 1963, ficha n. D. 84.

34. Cfr. *Os* 5,12-13; *Mich* 1,9; *Ier* 5,3; 6,14; 8,11.21-22; 30,12-17; *Is* 1,5-6; *Am* 4,6-13; *Dan* 9,11-14.

35. Cfr. *Gen* 19,11; *Lev* 21,18; *Dt* 28,27-28; *2 Reg* 5,8; *Ps* 103 [102],3; 32 [31],3-10; *Sap* 19,16; *Zach* 12,14; *Iob* 33,19; *Qoh* 31,15. Tal mentalidad es reflejada en las palabras de los discípulos de Jesús que le preguntan con ocasión del ciego de nacimiento: *«Rabbí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?»* (*Ioh* 9,2b).

36. Otra cosa es si hay siempre causalidad directa entre pecado y mal físico. Hay casos en que se produce, como en nuestra época la expansión del SIDA a causa de los pecados sexuales. Pero otras veces esa relación no se da, o no se presenta clara (no sería necesario recordar que el SIDA se transmite también sin culpa del que lo padece).

37. En la curación del ciego, la respuesta es elocuente: *Respondió Jesús: —Ni pecó éste ni sus padres, sino que eso ha ocurrido para que las obras de Dios se manifiesten en él* (*Ioh* 9,3).

presentados, a la vez, como la era del perdón de los pecados y de la curación de las enfermedades[38].

Estas nociones ayudan a entender el alcance de las curaciones de Jesús: en el ámbito de las concepciones bíblicas, que Jesús es el Mesías. Jesús no dice de manera explícita que lo es, pero las obras que realiza lo muestran, lo cual es, por otro lado, un modo más inteligente y delicado que proclamarlo directamente, tiene mayor fuerza para quien lo quiera entender. Aquí tenemos ya una razón poderosa de *por qué Jesús une algunas veces la curación de la enfermedad con el perdón de los pecados* del enfermo.

Elijamos, como ejemplo, el pasaje de la *curación de un paralítico en Cafarnaúm.* Viene en los tres Sinópticos de manera muy parecida (*Mt* 9,1-8; *Mc* 2,1-12; *Lc* 5,17-26). En *Mc* 2,1-12[39], como en otros relatos de milagros, hay dos elementos que considerar: a) la *descripción de las circunstancias y del hecho milagroso,* aquí la curación del paralítico, seguido de la reacción de los presentes (vers. 1-4 y 11-12); b) la *discusión o controversia sobre el poder de Jesús de perdonar los pecados* (vers. 5-10)[40].

Al ver Jesús la fe de ellos. Del relato se desprende que la fe de los cuatro que descienden la camilla y del mismo paralítico, que se arriesga a la pequeña aventura, es sencillamente la confianza en los poderes especiales de Jesús. Ya han oído de otras curaciones. Al menos ven en Jesús un hombre de Dios[41]. No es una fe completa en el misterio de Jesús: no podía serlo. Pero se trata de una apertura sencilla del alma que es suficiente.

Lo primero que dice Jesús es: *Hijo, tus pecados te son perdonados.* Obviamente la realidad del perdón de los pecados no es visible a los ojos corporales. *Había allí algunos escribas....* Es el contraste de actitud: En éstos, ninguna confianza en Jesús; todo lo contrario, se escandalizan de sus palabras. Lo que han

38. En el anuncio del ángel a San José ya se le comunica al Patriarca que al niño que ha concebido María: *Le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados* (*Mt* 1,21b). Entre otras cosas, estas palabras angélicas llevan implícitamente el significado de que el Niño, concebido en el seno de María por obra del Espíritu Santo, es el Mesías anunciado en las antiguas profecías.

39. Cfr. CASCIARO, J.M., *Exégesis bíblica, Hermenéutica y Teología,* EUNSA, Pamplona 1983, pp. 145-150.

40. La viveza y colorido de algunos detalles del relato de Marcos no vienen en los otros Sinópticos, sobre todo en Mateo, el más sobrio de los tres. Los detalles de Marcos al comienzo del pasaje hacen pensar que el milagro se pudo producir en la casa de Pedro en Cafarnaúm, en la que, en los últimos tiempos, se han hecho importantes excavaciones arqueológicas. La pequeña aventura de abrir hueco en la techumbre para bajar la camilla con el paralítico resulta del todo verosímil hoy día, una vez que las excavaciones en la zona han mostrado el sistema de construcción en la época de Jesús.

41. En el relato de la curación del ciego de nacimiento, que hemos contemplado, el ciego responde cuando le preguntan su opinión sobre Jesús: *Que es un profeta* (*Ioh* 9,17b). Y poco más adelante añade: *Si ése* [Jesús] *no fuera de Dios no hubiera podido hacer nada* (*Ioh* 9,33). Una fe semejante hay que suponer en el paralítico de Cafarnaúm y sus ayudantes.

entendido bien es que Jesús se ha irrogado la autoridad y el poder de Dios[42]. Jesús no enmienda sus palabras, pues no tenía nada que enmendar, expresaban una realidad no visible pero cierta. Había evitado la fórmula explícita (como: «Hijo, yo te perdono tus pecados»), que hubiera sido equivalente. Pero era demasiado directa. Tampoco debía contradecirse, pues hubiera sido negar la verdad, esto es, que Dios le había perdonado los pecados. Ante la acusación de mentiroso y blasfemo, Jesús opta por mostrar que es verídico y no ha blasfemado: *Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene en la tierra el poder de perdonar los pecados, —se dirige al paralítico—: A ti te digo: levántate, toma tu camilla y vete a tu casa.* Estas palabras están dichas con toda autoridad, son una orden. Y es obedecida al instante.

Con este milagro —y otros parecidos— *Jesús se muestra como quien está investido del poder salvífico definitivo:* el perdón del pecado y la curación del mal que es su secuela. Aún podría forzarse la interpretación en ese orden: Primero, sanación de la causa; después, curación del efecto. Jesús va más allá de nuestras aspiraciones buenas pero terrenales. A Pedro y sus compañeros les anuncia que los hará *pescadores de hombres* (*Mt* 4,19). En todos estos milagros, la apertura del alma en el encuentro con Jesús descubre el horizonte y la realidad del tiempo salvífico definitivo, anunciado desde antiguo. Es precisamente en Jesús en quien se actualiza la presencia salvífica de Dios. Es entonces cuando se produce el misterio de la libertad de los hombres y mujeres: Hay quienes acogen el tiempo salvífico que se manifiesta en Jesús, como el paralítico y las gentes sencillas, y quienes se resisten, como aquellos escribas. Estas diferentes actitudes siguen dándose igualmente en nuestro mundo de hoy.

7. Jesús domina los elementos naturales (La tempestad calmada)

Los milagros a este respecto son varios[43]. Escojamos el de la *tempestad calmada,* reportado por los tres Sinópticos con textos muy parecidos, aunque con diferencias de detalle y de énfasis (*Mt* 8,23-27; *Mc* 4,35-41; *Lc* 8,22-25). Desde el punto de vista narrativo el relato de Marcos es, como de costumbre, el más espontáneo y lozano. El de Mateo es de mayor alcance teológico, pues da al episodio una trascendencia tipológica, que ha inspirado principalmente la interpretación cristológica y eclesiológica de los Santos Padres. Por esta causa optamos por hacer

42. En efecto, la fórmula pasiva *te son perdonados,* sin mención del complemento agente del verbo, era giro usual entre los judíos para indicar que el sujeto agente es Dios, cuya mención se evita por un escrupuloso cuidado de no pronunciar trivialmente su Nombre.

43. Los Evangelios, además de las bodas de Caná que describe Juan, relatan la tempestad calmada (*Mt* 8,23-27; *Mc* 4,36-41; *Lc* 8,23-35), Jesús camina sobre las aguas (*Mt* 14,22-33), la moneda en el pez (*Mt* 17,24-27), multiplicación de los panes y los peces (cfr. *Mt* 14,13-21; *Mc* 6,31-44; *Lc* 9,10b-17. Compárese con *Mt* 15,32-39; *Mc* 8,1-10), pesca milagrosa (cfr. *Lc* 5,1-11. Compárese con *Ioh* 21,1-14).

la lectura según el texto de Mateo, aunque haremos algunas comparaciones con el de Marcos. El relato de Lucas podríamos calificarlo del más «neutro».

En el peligro de naufragio de los discípulos en el lago de Genesaret y la presencia de Jesús que dormía —agotado por los trabajos de la predicación y de los viajes—, pero se despierta y los salva, no es difícil descubrir el simbolismo que ha visto Mateo: los discípulos, que representan a los cristianos después de la vida terrestre de Jesús, y que van en la barca, que, a su vez simboliza a la Iglesia, sufren en su condición de cristianos las embestidas de los poderes hostiles demoníacos, simbolizados por las fuerzas del viento y del mar enfurecidos. Jesús, aunque presente en la barca-Iglesia, parece no atenderlos, duerme profundamente a pesar del temporal. Hasta que la oración vehemente de los discípulos *¡Señor, sálvanos, que perecemos,* propicia la intervención salvífica de Jesús.

Tal visión teológico-simbólica de Mateo no es una mera imaginación de los intérpretes, está apoyada en muchos matices del relato. En primer lugar, Mateo no recoge el detalle de *Mc* 4,38a: *Él estaba en la popa, durmiendo sobre un cabezal.* Tal detalle irrelevante para Mateo[44], rompía la majestuosidad del relato. Otro detalle más importante: *Mc* 4,38b apunta: *Y le despiertan y le dicen: —¡Maestro!, ¿no te importa que perezcamos?* Es un grito también angustiado, pero poco respetuoso tal vez a los oídos de Mateo, que ha dado una fórmula deprecatoria en coherencia con la fe posterior en Jesús como Señor, por encima de la consideración primitiva de «Rabbí, Maestro». Se trata de la figura literaria de la *anacronía* por *prolepsis* o anticipación, por la cual un autor hace la evocación de acontecimientos o palabras anteriores, cargándolos de la significación que posteriormente han adquirido[45]. No se trata de un engaño histórico, sino de un modo de escribir que responde a situaciones psicológicas obvias. En nuestro caso, Mateo trae la invocación de los Doce Apóstoles a Jesús, durante su ministerio público, como «Señor» en bastantes ocasiones en que Marcos y Lucas le llaman «Maestro». Se trata de una *prolepsis* producida por la fe pospascual del evangelista, que se ha hecho connatural en él: Jesús, para Mateo, es sobre todo el Señor, trascendiendo la consideración primitiva de Maestro[46].

Aún hay más elementos que inclinan a la interpretación simbólica. Mateo es el único de los tres evangelistas que dice que los discípulos siguieron a Jesús. El verbo «seguir» (en griego *akoloutheô*) adquiere en el NT un valor técnico: En un principio, durante el ministerio público, designa seguir físicamente a Jesús. Después de la Ascensión, los cristianos que han creído en él «le siguen», no obviamente de manera física, sino por medio de la fe y de la obediencia. No es difícil que tal evolución técnica de significado estuviera gravitando ya en el evagelista al redactar el Evangelio[47].

44. Que, sin embargo, es un elemento interesante como *efecto de realidad* del episodio.
45. Cfr. GENETTE, Gérard, *Figuras III*, Ed. Lumen, Madrid 1989, pp. 124-130 y 95-120.
46. Cfr. DAVIES, W.D., *The Torah in the Messianic Age and/or the Age to come*, Society of Biblical Literature (Monograph. Series, 7), Philadelphia, Pensylvania 1952, pp. 91-94.
47. Son *anacronías* inevitables en los historiadores no profesionales, como era Mateo.

Finalmente, en el AT el mar tempestuoso y los vientos huracanados son símbolos de las fuerzas misteriosas, satánicas, hostiles al hombre[48]. En esta atmósfera de valoración de los elementos cósmicos, no es difícil descubrir el simbolismo de la acción de Jesús *increpando a los vientos y al mar:* el evangelista ha visto, seguramente, en este poder de Jesús que hace callar y sosegarse a los vientos y al mar, el mismo poder divino de Yhwh: Jesús es el Señor, también de los elementos cósmicos. He ahí el valor teologicosimbólico, que desde los Santos Padres han reconocido los intérpretes en el episodio de la tempestad calmada. Que los evangelistas no fueran tan explícitos es cosa bien comprensible: relatan con sobriedad lo que aconteció, entreabriendo solamente un resquicio a la elaboración teológica posterior.

La lectura del episodio de la tempestad, un tanto actualizada ya por Mateo, nos quiere decir que la comunidad cristiana de cualquier tiempo, aunque esté duramente combatida por las fuerzas del Maligno, al que secundan los elementos hostiles del mundo, no debe temer, sino confiar en la presencia poderosa del Señor Jesús, aunque por algún tiempo parezca que «duerme», que está ausente. Debe acudir a él por la oración confiada y Jesús la salvará, no sin antes pasar por la tribulación de la existencia humana en la etapa histórica en que vivimos.

48. Así, las aguas profundas del océano son imagen de peligro mortal en el Salmo 69,3, porque el abismo marino es considerado como cercano al *sheol,* lugar de los muertos: cfr. Jonás 2,6-7. El rugido de los pueblos gentiles confabulados contra Dios es comparado por Isaías 5,30 y 17,12 con el estruendo de los mares. Dios ha domado la soberbia del mar (*Ps* 65,8; 89,10; 93,3-4).

19
LOS «SIGNOS DEL REINO» (II)
Los milagros de Jesús en el Cuarto Evangelio

1. El primer «signo» de Caná de Galilea

Los capítulos segundo al cuarto del Evangelio de san Juan comienzan y terminan con sendos milagros o «signos» de Jesús, ambos en Caná de Galilea (*Ioh* 2,1-11 y 4,46-54): es fácil ver en ellos una unidad intentada. A partir de los acontecimientos reales, el evangelista presenta a Jesús que se va revelando, mediante palabras y «signos», como el que pone fin a la antigua economía de la salvación y comienza la nueva en su persona.

La idea parece repetirse en esos tres capítulos (*Ioh* 2-4): el agua de las purificaciones de la antigua etapa salvífica es reemplazada por el vino nuevo de la que ahora inaugura Jesús; el Templo de Jerusalén, signo de la presencia especial de Dios *(Shekináh)* es sustituido por el cuerpo de Jesús (*Ioh* 2,13-22); la adscripción al pueblo de Dios por el nacimiento natural de la estirpe de Abrahán cede ante un nuevo nacimiento sobrenatural por la fe «del agua y del Espíritu» (*Ioh* 3,3-8); el agua del pozo de Jacob por «el agua que salta hasta la vida eterna» (*Ioh* 4,3-15); el culto a Dios en Jerusalén o en el monte Garizín será sustituido por uno nuevo «en espíritu y en verdad» (*Ioh* 4,19-26) en cualquier parte. Todo es «nuevo» en estos capítulos.

Con tales elementos todo está preparado para relatar el episodio de las bodas de Caná. Al hilo de la historia de un acontecimiento menor se realiza el primero de los signos *(sêmeîa)* de Jesús. Pero el evangelista nos descubre en los hechos una profunda significación simbólica y teológica[1]. Sitúa en tiempo y espacio el episodio. *Al tercer día* —es decir, al tercer día después de la vocación de Natanael, cfr. *Ioh* 1,47-51— y en *Caná de Galilea,* para distinguirla de Caná de Asher[2]. La costumbre de la época era que las fiestas de boda se celebraran du-

1. Cfr. Maggioni, Bruno, *Vangelo di Giovanni,* en Barbaglio, G., Fabris, R., Maggioni, B., *I Vangeli. Traduzione e Commento,* Citadella Editrice, Assisi 1989, pp. 1.381-1.384.

2. Cfr. *Ios* 19,28. Se discute la localización de Caná de Galilea entre dos lugares. Uno es Khirbet Qaná, a 14 kilómetros al norte de Nazaret, en el monte de Battof. El otro es Kefr Kan-

rante unos siete días, si se trataba de primeras nupcias[3], y dos o tres días si la novia era viuda. No estamos seguros de que se cumplieran estas costumbres con rigidez, pero, al menos, nos dan una idea aproximada de las circunstancias[4]. El detalle de que se acabara el vino aboga porque se trataba de primeras nupcias.

Ioh 2,1-2 parece dar a entender que la Madre de Jesús estaba ya presente en las bodas antes de que llegara Jesús con sus discípulos. Juan ha mencionado con anterioridad, en *Ioh* 1,35-54, cinco discípulos: Andrés y otro innominado, que tiene todas las trazas de ser el mismo Juan, autor del Evangelio; Simón [Pedro] el hermano de Andrés; Felipe y Natanael.

Podemos ir captando la intención del evangelista, cuya clave la da *Ioh* 2,11: *Así, en Caná de Galilea hizo Jesús el primero de sus signos, con el que manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él.* «El primero de los signos [milagros]», es decir, el arquetipo de los que seguirán y que invitarán a creer en Jesús y a tener vida en él: Así lo explicará el mismo Juan cerca del final de su Evangelio (*Ioh* 20,30-31; cfr. 5,13).

Manifestó su gloria. Aquí está el sentido del hecho real, que Juan llama «signo», y el sentido simbólico del acontecimiento: con él Jesús manifiesta que es el Mesías. No entenderíamos bien el acontecimiento, el milagro, si no viéramos en él *el signo:* a través del hecho milagroso, el signo, hemos de pasar al misterio del ser de Jesús. Juan subraya este tránsito con una expresión típica suya: *manifestó su gloria.* A continuación viene la reacción de los discípulos: *creyeron en él.* El texto pone el verbo «creyeron» en aoristo ingresivo, es decir, «comenzaron a creer», no creyeron a una doctrina, sino más, creyeron en una persona, en Jesús. Y creer en una persona es poner la confianza en esa persona, en cuanto hace y dice, en lo que es. El «signo» tiene la virtualidad de suscitar la apertura del corazón y de la mente. El que cree adquiere la capacidad de «leer el signo», de abrirse al misterio del ser de quien lo realiza. Los discípulos no captaron de una sola vez el misterio del ser de Jesús. De ahí el aoristo ingresivo: «comenzaron a creer». La fe es dinámica y progresiva, y llega hasta la entrega a la persona en quien se cree. Cuando esta Persona es divina, y se cree en ella, la fe llega a ser entrega total.

Ahora bien, es en este contexto donde adquiere especial relevancia la intervención de la *Madre de Jesús,* mediante el diálogo con el Hijo. La Madre indica al Hijo la situación, simplemente: *no tienen vino.* El Hijo verá lo que conviene hacer y eso es lo que desea la Madre. Pero entre personas que se quieren profundamente y se conocen, no hacen falta palabras: se leen los pensamientos. Y Jesús lee el pensamiento interno de la Madre: ella se ha compadecido, enternecido por aquellos esposos que se encuentran en dificultad. Y el Hijo complace los sentimientos

ná, a 10 kilómetros también al norte de Nazaret, en el camino a Tiberíades, que es el lugar habitual de peregrinación.

3. La costumbre arranca de muy antiguo: cfr. *Iud* 14,17; *Tob* 11,21.

4. Cfr. BUSSCHE, Henri van den, *El Evangelio según San Juan,* Ed. Studium, Madrid 1972, pp. 170-171.

internos de la Madre, no expresados explícitamente[5], aunque todavía *no ha llegado su hora,* aun cuando quizá no estaba en su plan realizar aquel milagro[6]. Jesús no es alguien que una vez trazado un plan lo cumple inexorablemente, «caiga quien caiga». Quienes se aman bien saben adaptarse para complacer los deseos de la persona amada. Así Jesús sabe complacer los deseos de su Madre y de los hombres y mujeres, a quienes ama, pues por nosotros se ha entregado hasta la muerte. En esta línea ha de verse la eficacia de las oraciones de las mujeres y de los hombres verdaderamente amigos de Dios. En este sentido hemos de contemplar la intervención de la Madre de Jesús en la economía de la Salvación. En ésta, la intervención de santa María en la bodas de Caná es un episodio paradigmático de su función mediadora cerca de Jesús. De ahí que el episodio haya sido tan frecuentemente propuesto para ilustrar la piedad cristiana, legítima, de acudir a la Madre de Jesús, por vía de suprema intercesión, para obtener de Jesús gracias y ayudas[7].

2. El segundo «signo» de Caná: curación del hijo del funcionario real

Juan es también el único en traer el episodio de la *curación del hijo del funcionario real.* Lo hace como cierre del capítulo cuarto (*Ioh* 4,46-54). En algunos aspectos recuerda al milagro de la curación del criado del centurión de Cafarnaúm (*Mt* 8,5-13; *Lc* 7,1-10) y al de la hija de la mujer cananea (*Mt* 15,21-28; *Mc* 7,24-30). Como en este último caso, hay unas palabras duras de Jesús: *Si no veis signos y prodigios, no creéis.* Jesús, sin embargo, accede a la petición, como si esas palabras duras estuvieran dichas para purificar la fe del peticionario. Éste, en un primer momento, *creyó* (aoristo ingresivo = «comenzó a creer»), con una fe que no es todavía perfecta, pero ya es verdadera fe.

El texto da un segundo paso en el vers. 53b, tras la noticia del tiempo exacto en que su hijo había sido curado: *creyó* (también en aoristo) *él y toda su casa.* Merced al «signo», que «es leído», entendido en la fe por el funcionario, la fe de éste aumenta y se purifica[8]. El evangelista termina con una observación semejan-

5. Hay quienes se han preguntado: ¿Hubo petición de milagro por parte santa María? Por lo que acabamos de decir, tal pregunta quizá sea poco adecuada.

6. De modo semejante Jesús libró del demonio a la hija de la mujer cananea, aunque no había *sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel* (*Mt* 15,21-28). Jesús no es inflexible ni inaccesible a los buenos sentimientos.

7. «Esta maternidad de María perdura sin cesar en la economía de la gracia, desde el consentimiento que dio fielmente en la Anunciación, y que mantuvo sin vacilar al pie de la cruz, hasta la realización plena y definitiva de todos los escogidos. En efecto, con su asunción a los cielos, no abanodó su misión salvadora, sino que continúa procurándonos con su múltiple intercesión los dones de la salvación eterna... Por eso la santísima Virgen es invocada en la Iglesia con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora» (CONC. VATICANO II, Const. dogmática *"Lumen gentium"*, n. 62).

8. Como en los demás «signos-milagros», el Cuarto Evangelio relata la historia del episodio y, sobre ella, insinúa su significado simbólico-teológico, el itinerario de la fe: desde una fe im-

te a la de las bodas: *Y creyó él y toda su casa. Este segundo signo* (milagro) *lo hizo Jesús cuando vino de Judea a Galilea* (*Ioh* 4,54). El tema de la fe en Jesús no queda cerrado, pero da paso al tema de Jesús como Vida, que dominará el capítulo quinto[9], tomando como base otro estupendo «signo»: el de *la curación del paralítico de la piscina de Betzata.*

3. Curación del ciego de nacimiento

Está relatado sólo por san Juan a lo largo del capítulo noveno de su Evangelio. La estructura de la narración muestra: a) la historia de un ciego que alcanza la luz merced al milagro obrado por Jesús; b) el paradigma de los hombres y mujeres que «se jactan de ver» y, por esto mismo, quedan inmersos en las tinieblas[10]. Como ocurre en general en el Cuarto Evangelio, no nos es fácil discernir hasta qué punto está hablando Jesús o lo está haciendo el evangelista. Sobre este punto han proyectado mucha luz los tratadistas de la Lingüística moderna. Concluyen que en cualquier relato hay sólo dos modos de expresar o representar lo que dicen los personajes, con matices intermedios entre esos dos extremos. Gérard Genette, ya lo dijimos, distingue tres clases de discursos: a) El discurso *narrativizado* o *contado;* b) El *transpuesto;* y 3) El *mimético*[11].

Pero todos los estilos de discurso son aptos para transmitir con fidelidad, para «reproducir», lo que un personaje dijo, con tal de que el narrador no se aparte de la fidelidad de sentido. Se trata sólo de los diversos recursos lícitos, opcionales, que tiene el lenguaje humano. Por otro lado, el pensamiento cristiano ha mantenido siempre que los evangelistas —y los demás autores canónicos de la Biblia— son autores *inspirados por Dios,* esto es, el Espíritu de Dios nos habla por medio de ellos, Dios asume a esos hombres para comunicarnos la verdad[12], lo que los hombres y mujeres debemos saber para nuestra salvación[13].

perfecta, se llega, mediante «el signo» (entendido a la luz de esa fe incipiente), a la fe más perfecta. Cfr. Maggioni, B., op. cit., pp. 1.416-1.417.

9. Cfr. Brown, R.E., *The Gospel according to John,* Doubleday, vol. I, New York 1966 (vol. II, 1970). Edic. italiana, *Giovanni,* Citadella Editrice, Assisi 1978, p. 197.

10. Cfr. Brown, R.E., *The Gospel according to Iohn,* cit., 1966.

11. Cfr. Genette, G., *Figuras III,* edición española, Edic. Lumen, Madrid 1989, pp. 226-230. Original francés: *Figures III,* Édit. du Seuil, Paris 1972, pp. 189-193.

12. Por ello, ya se trate de *ipsissima vox Iesu,* de las mismas y exactas palabras de Jesús, ya se trate de las palabras propias del evangelista y de sus reflexiones, es Dios mismo, en definitiva, quien nos habla, y el contenido de ellas, en ambos casos, es palabra autorizada de Dios, que hemos de leer con sumo respeto y veneración. Cfr. Casciaro, J.M., *Un aspecto de la igualdad radical de los cónyuges en el matrimonio: Mc 10,12,* en *Salvación en la Palabra,* "Homenaje al prof. A. Díez Macho", Ed. Cristiandad, Madrid 1986, p. 631.

13. Cfr. Conc. Vaticano II, Constit. dogmática *"Dei Verbum"*, nn. 11-13. *CIgC,* nn. 102-103. 105-107.

El capítulo 9.º de Juan está encuadrado dentro del llamado *Libro de los signos y de los discursos de revelación,* que abarca desde *Ioh* 2,1 a *Ioh* 12,50[14]. El tema fundamental de esta sección es que Jesús se manifiesta al mundo como Vida y como Luz, pero es rechazado[15]. La frase que centra esta sección es *Yo soy la luz del mundo* (*Ioh* 9,5; cfr. *Ioh* 8,12), y el milagro de la curación del ciego de nacimiento significa el triunfo de la luz (=Jesús) sobre las tinieblas (=los poderes diabólicos y su influencia en el mundo que rechaza a Jesús)[16]. Hay clara correspondencia entre el milagro del ciego y el del paralítico de la piscina de *Ioh* 5,1-47. En el milagro del paralítico, Jesús aparece como Vida, en el del ciego como Luz. En este último hay una enseñanza básica: quien presume de ver, esto es, de discernir por propio juicio, basado en sus solas fuerzas, no alcanza la Luz verdadera (*Ioh* 1,9); quien es consciente de su propia ceguera, esto es, de la limitación de su entendimiento, ése se abre a la Luz, que es Jesús[17].

Los elementos del relato referentes al hecho de la curación son más bien sobrios. En cambio, el evangelista se extiende en los diversos elementos que configuran la disputa ideológica de un grupo de fariseos contra la actitud y las palabras de Jesús, con Jesús mismo. En este segundo aspecto debe de haber una proyección de lo que ocurría también años después del ministerio público de Jesús: los primeros cristianos encuentran grave oposición en los medios oficiales del judaísmo. Éste está proscribiendo duramente a los primeros cristianos. El relato de la curación del ciego de nacimiento presenta, pues, dimensiones teológicas y simbólicas profundas. Con ellas se proyecta también su actualidad en la historia humana hasta nuestros días: contencioso siempre vigente entre la Luz (=Jesucristo) y la Tinieblas (=poderes satánicos), que tratan de sofocar la Luz (*Ioh* 1,4-5).

4. El milagro de la resurrección de Lázaro

Sólo es reportado por Juan. Ocupa 44 versículos (*Ioh* 11,1-44) más otros 13 relativos a las consecuencias del milagro (*Ioh* 11,45-57). Es un relato vivo, que delata la importancia que el evangelista le ha dado en el conjunto del ministerio de Jesús. Con este «signo» Juan muestra el poder de Jesús sobre la muerte[18]. Se diferencia de otros pasajes de Juan en los que primero relata el hecho y después un discurso que lo comenta. Aquí encontramos un entrecruzamiento de hechos y palabras[19].

14. Cfr. Segalla, Giuseppe, *Evangelo e Vangeli,* EDB, Bologna, 1993, pp. 194-311.
15. Cfr. Dodd, C.H., *The interpretation of fourth Gospel,* Cambridge, 1968.
16. Cfr. Maggioni, B., op. cit., p. 1.510.
17. La idea viene expresada al final del relato, en *Ioh* 9,41.
18. Los Sinópticos lo ofrecen con la resurrección de la hija de Jairo (*Mt* 9,25; *Mc* 5,22-43; *Lc* 8,41-56) y la del hijo de la viuda de Naim (*Lc* 7,11-17).
19. De todos modos, se puede ver un cierto esquema en *Ioh* 11,1-57: 1) Circunstancias del hecho y diálogo de Jesús con sus discípulos. 2) Llegada de Jesús a Betania y diálogo con las her-

Betania, dista sólo unos tres kilómetros de Jerusalén, interponiéndose entre ambas el Monte de los Olivos. Por ello, la fama del milagro se divulgará de inmediato en Jerusalén. El Sanedrín decide actuar con rapidez. De las tres resurrecciones de muertos obradas por Jesús que narran los Evangelios, ésta es la más impresionante por las circunstancias que la acompañan. Lázaro yace sepultado cuatro días, ya huele. Él mismo sale del sepulcro a la voz imperativa de Jesús, con gran embarazo por las vendas que lo atan. El suceso es contemplado por gran número de personas. El hecho, como tal, es reconocido por las autoridades judías que, sin embargo, se cierran ante la significación del hecho, al contrario de la mayoría de los presentes: *Si le dejamos así, todos creerán en él* (vers. 48).

Aparte el hecho real e histórico, este milagro muestra el impresionante poder de Jesús sobre la muerte. El centro teológico del «signo» de la resurreción de Lázaro está en el versículo 25: *Yo soy la Resurección y la Vida.* Con Jesús, el Hijo de Dios venido al mundo, han llegado la vida, el rescate de la muerte consecuencia del pecado y el germen de la resurrección final; la vida de Dios no está ya fuera de este mundo porque el Hijo de Dios ha venido entre nosotros. También el milagro de la vuelta a la vida de Lázaro viene a ser un signo de nuestra resurrección futura. Con este signo Jesús, próximo a afrontar su Pasión y muerte, ofrece a sus discípulos desorientados, y a las hermanas del difunto, y en ellos y en ellas a los hombres y mujeres de todas las épocas, un anticipo de su Resurrección y de la resurrección de todos. Es el significado profundo e inesperado de la Cruz: Ésta no es una derrota, sino, paradójicamente, victoria, la Victoria. Desde luego, la vida tiene que atravesar el trance de la muerte, como en Jesucristo, cuya victoria pasará a través de la muerte, venciéndola: por eso Jesús habla de «resurrección».

Hay, sin embargo, una diferencia: *Cristo resucitado de entre los muertos, ya no muere más* (*Rom* 6,9); mientras que Lázaro sólo vuelve a la vida terrena para tener que morir otra vez. Por ello, la resurrección de Lázaro es sólo un signo, no la realidad: La Resurrección gloriosa de Jesús será la causa de nuestra resurrección definitiva y el modelo o paradigma de ella.

Junto a la esperanza de la resurrección, el milagro-signo cumplido en Lázaro muestra, por contraste, una enseñanza bien amarga. A Jesús, que se revela como *la Resurrección y la Vida*, las autoridades judías de la época deciden darle muerte. ¡Terrible paradoja! Como los otros «signos de Dios», el de Lázaro nos plantea un reto a los hombres, el reto por excelencia: Abrir el alma para creer, o cerrarnos ante los «signos» de Dios. A veces rechazamos el signo que en el fondo de nuestra alma hemos pedido temerosamente para creer, o que incluso nos hemos atrevido a pedir resueltamente. En el Evangelio de Juan (*Ioh* 2,18) los judíos habían pedido *un signo* a Jesús. Muchos signos les había dado ya a lo largo

manas. 3) Relato del milagro. 4) A la vista de la fama del milagro, el Sanedrín decide la muerte de Jesús.

de su ministerio público. Ahora, al final, les da uno estupendo. Y ¿qué ocurre?: que puestos frente al signo, lo rechazan, justo porque, en contra de sus previsiones y de su falta de fe, el signo se cumple.

5. Conclusiones del «libro de los signos y discursos de revelación»

Hay estudiosos que consideran que el final de la gran sección del Evangelio de Juan (*Ioh* 12,21-50) conocida como «el libro de los signos y de los discursos de revelación» de Jesús[20], tiene dos importantes colorarios: el primero es la *conclusión del Evangelista* (Ioh 12,37-43), que explica el porqué del rechazo de la fe en Jesús, después de los signos tan elocuentes que ha realizado (y que vienen a ser cumplimiento de la profecía de Isaías 53,1 y 6,10). Y el segundo (Ioh 12,44-50), *el último llamamiento de Jesús a creer en su palabra* —que revela al Padre— *y en Él mismo* —que es la luz—[21].

Ambas «Conclusiones» sirven para explicar la significación de todos los milagros de Jesús y narrados en los cuatro Evangelios. La «conclusión del Evangelista» constituye una valoración del contenido de *Libro de los signos* e, incluso, de todo el relato del Cuarto Evangelio sobre el ministerio público de Jesús. El evangelista nos pone ante el misterio de la fe y de la incredulidad. A la fe espera la promesa de la vida, de la resurrección final en la Gloria de Dios. Respecto del misterio de la incredulidad no puede dejarse de pensar en lo que Juan ha escrito en el Prólogo del Evangelio: *Vino a los suyos* [el Verbo eterno] *y los suyos no lo recibieron* (*Ioh* 1,11).

Creer significa abrirse a ver la gloria que indican los «signos» de Jesús. Unos ven. Otros no. La diferente postura ante el signo no está en éste, sino en la diversa actitud de quien presencia el signo. El hecho es el mismo; la diferencia está en la apertura del alma para entenderlo. El evangelista nos presenta *dos referencias al AT* (los cumplimientos de las profecías de *Is* 53,1 y 6,9-10). Es posible que también tuviera en la mente, aunque no lo explicita, el pasaje de *Dt* 29,2-3, donde se dice que, no obstante los muchos y grandes portentos obrados en Egipto, el pueblo todavía no termina de creer. San Juan, pues, no se limita a testificar el rechazo de las autoridades judías, sino que entiende que tal repulsa forma parte del misterio de la historia de la salvación. El rechazo no es nuevo en esa historia. El pasaje citado de Is 53:1ss parece decir que los hombres se han cerrado a la grandiosidad de la revelación de Dios a través de la humillación del «Siervo de Yhwh», que libera y salva por medio del sacrificio[22].

Los hombres nos cerramos muchas veces ante esta perspectiva: ¿Cómo puede ser posible que Dios nos salve precisamente mediante la humillación de la En-

20. Cfr. SEGALLA, G., *Evangelo e Vangeli*, cit., pp. 287-294.- MAGGIONI, B., *Giovanni*, cit., p. 1.315.
21. Cfr. SEGALLA, G., op. cit., pp. 310-311.
22. Cfr. MAGGIONI, B., op. cit., pp. 1.555-1.556.

carnación y la muerte en la cruz de su Hijo Jesús? ¿Por qué el camino de la salvación divina no es un camino triunfante desde el primer momento? ¿Cómo puede proponérsenos un Mesías sufriente, en vez de un Mesías siempre triunfador? ¿Por qué Dios nos pide a cada uno de los hombres y mujeres ese camino de la cruz de Cristo?

El evangelista ve que la incredulidad no es sólo el problema de aquellos testigos presenciales de la vida terrestre de Jesús. El problema se reproduce entre los contemporáneos del evangelista y, más allá, entre las generaciones venideras. Nosotros podemos constatar que también ocurre en la nuestra. San Juan termina su sección con una consideración siempre presente: *Amaron más la gloria de los hombres que la gloria de Dios* (vers. 43).

20
LAS «LLAVES DEL REINO»
Jesús y sus «discípulos». Los Doce y el Primado

1. Los «discípulos de Jesús» y el «Reino»

«Desde el comienzo de su vida pública Jesús eligió unos hombres en número de doce para estar con El y participar en su misión (cf Mc 3, 13-19); les hizo partícipes de su autoridad "y los envió a proclamar el Reino de Dios y a curar" (Lc 9, 2). Ellos permanecen para siempre asociados al Reino de Cristo, porque por medio de ellos dirige a su Iglesia»[1].

A excepción de algunas escasas referencias a discípulos de Moisés (cfr. *Ioh* 9,28), o de Juan Bautista (*Mc* 2,18; *Ioh* 1,35; *Act* 19,1-3), o de los fariseos (*Mt* 22,16), el NT aplica el título de discípulo, en griego *mathetês* (plural *mathetai*)[2] casi en exclusiva a los que reconocen a Jesús como su maestro.

En los Evangelios los discípulos por excelencia son *los Doce, «hoì dôdeka»*[3]. Con el mismo nombre son designados 72, enviados en misión por aldeas y pueblos (cfr. *Lc* 10,1). En otros pasajes los *discípulos* parecen ser aún más numerosos, sin precisar el número (cfr. *Lc* 6,17; 19,37; *Ioh* 6,60). En otros textos, discípulo es cualquiera que «sigue» a Jesús y tiene fe en Él. Ya en los Evangelios, el nombre de discípulo viene a equivaler a «cristiano», según la denominación posterior dada a los fieles en Antioquía de Siria: esta circunstancia la consigna Lucas en *Act* 11,26b: *Fue en Antioquía donde los discípulos recibieron por primera vez el nombre de cristianos.* Pero tales discípulos numerosos no seguían de manera permanente a Jesús (*Ioh* 6,66); incluso algunos fueron discípulos a su modo, como

1. *CIgC*, n. 551. Cfr. *Lc* 22,29-30.
2. *Mathêtês*, aparece cerca de 200 veces en los Evangelios: 46 en *Mc*, 37 en *Lc* y más de 50 en *Mt* y en *Juan*. Cfr. SCHMOLLER, Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, P. Württ. Bibelanstalt, 11ª edic., Stuttgart, sin fecha.
3. Cfr.. *Mt* 10,1; 11,1; 12,1; 19,28; 20,27; 26,14; 26,20; *Mc* 3,14; 4,10; 6,7; *Lc* 8,1; *Ioh* 6,67.70; etc. Cfr. FEUILLET, A., voz *Discípulo*, en LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica*, cit., pp. 250-251.

José de Arimatea (*Mt* 27,57-60; *Ioh* 19,38-42). o Nicodemo (*Ioh* 3,1-21; 7,50-52; 19,39-42). Fueron especialmente *los Doce* quienes de modo constante siguieron a Jesús. Después de su vida terrestre, también son llamados discípulos todos cuantos creen en Él como Mesías y Señor: cfr. *Act* 6,1-3; 9,10-26; etc.

2. Jesús y los rabinos de su época

Comúnmente «discípulo» es quien se pone voluntariamente bajo la guía o dirección de un maestro para que le inicie en algún campo del saber, teórico o práctico. En la antigüedad, tanto clásica como semítica, el discípulo solía acompañar al maestro gran parte de cada jornada, compartiendo su vida y prestándole algunos servicios, parecidos a los que un hijo procura a su padre[4].

i) *En el AT.* La mención de la palabra y del concepto de discípulo en el AT es muy escasa. Los términos que se emplean son *limûd* (*Is* 8,16) y *talmîd* (*1 Chr* 25,8), ambos de la misma raíz *lmd*, con la idea general de «aprender», pero «aprender ejercitándose», lo que indica el compartir la experiencia de un experto o maestro. Más frecuente es el uso de «hijos» para designar a los discípulos de los profetas. Así, el joven Eliseo entra al servicio y aprendizaje del profeta Elías (*1 Reg* 19,19-21), a quien sucederá en el ministerio profético (cfr. «ciclo de Eliseo» en *2 Reg* 2-13). Los «sabios de Israel» también llaman «hijos» a sus discípulos (cfr. *Prov* 1,8.10; 2,1; 3,1). En las profecías escatológicas se anuncia que en los últimos tiempos Dios mismo será quien instruya a sus fieles, que no tendrán necesidad de maestros (*Ier* 31,31-34), pues serán «discípulos de Yhwh» (*Limûdey-Yhwh, Is* 54,13).

ii) *En el judaísmo.* A la vuelta del Exilio de Babilonia (586-539 a.C.), el estudio de la *Tôrâh*, la Ley de Dios, llegó a constituir la base de la enseñanza integral de los judíos fervientes, apareciendo así la institución de los «maestros o doctores de la Ley». Unos cien años antes de Cristo, a tales maestros se les llama con el título de *Rab* (plural *rabbîm*)[5], en español *rabino*, que, aunque es originariamente título honorífico de tratamiento (algo así como «Magnífico», título de nuestros rectores de Universidad), llegó a equivaler al de maestro o doctor de la Ley.

«En el siglo I de nuestra era los niños judíos acudían normalmente a la escuela (...). Estas escuelas estaban ligadas a la sinagoga del lugar, y allí aprendían los niños a leer los libros de la Biblia y adquirían los conocimientos básicos para la práctica del judaísmo. La educación escolar primaria se estructuraba en dos ci-

4. Cfr. Poblador Diéguez, A., voz *Disciplina escolar*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, 8 (1987), pp. 11-12.
5. Cfr. la obra *Pirqey Abbôth, (Sentencias de los Padres).*

clos: en la *bet sefer* («casa del libro») se aprendía el alfabeto y la lectura, y después, en la *bet talmud* («casa de la instrucción»), se estudiaba la Torah oral. En la *Misnah* se recoge lo establecido por Yehudah ben Temah acerca de la edad adecuada para cada etapa del ciclo escolar. Llegado ese momento, los jóvenes que querían continuar sus estudios buscaban un rabino prestigioso que quisiera aceptarlos en su *bet midrash*, incorporándolos al grupo de sus discípulos. En esta fase de la enseñanza superior se estudiaba preferentemente la Torah oral (...). Esta formación de los discípulos por el maestro no se circunscribía al local de la escuela, sino que con frecuencia tenía lugar al aire libre: en medio del campo, o junto a los caminos, bajo una higuera o un olivo. E incluso cuando entraban en un pueblo la plaza del mercado podía ser escenario de las lecciones, sin que importara el bullicio de los comerciantes y la gente de alrededor (...). Uno de los elementos decisivos en la formación era lo que el discípulo aprendía de ver el comportamiento del maestro en las más variadas circunstancias. Por eso lo seguía a todas partes. Sin embargo, aunque la convivencia era muy estrecha, la dignidad de la que se rodeaba el maestro hacía que no fuera habitual un trato en un plano de igualdad (...). Por lo que respecta al sistema de enseñanza, ésta era oral. El sabio dirigía la lección, y los discípulos le iban haciendo preguntas (...). El procedimiento normal era la discusión. Cada uno exponía sus opiniones o las opiniones de otros famosos maestros, y las ponderaban guiados por la sabiduría del maestro que, finalmente, decía cuál era la solución que consideraba más aceptable (...). Nos parece oportuno hacer referencia a una institución que, aunque de suyo independiente del proceso educativo seguido por los grandes maestros, tenía un notable impacto en el pueblo antes del año 70. Nos referimos a los grupos fariseos o *Jaburot*, en los que se reunían los que querían vivir con toda su radicalidad la Ley —conforme a la ortodoxia farisea—, especialmente en lo relativo a la pureza ritual. La adscripción a uno de estos grupos traía consigo una serie de compromisos serios. Con frecuencia los miembros tenían sus propiedades en común, o al menos disponían de un fondo común para la comida (...). Para incorporarse al grupo era necesario que cortaran sus lazos familiares: debían dejar a mujeres, hijos o padres. Todo esto suponía un cambio notable en la vida de los nuevos miembros»[6].

iii) *Continuidad y discontinuidad de Jesús con los rabinos.* Jesús siguió en algunos aspectos una pauta parecida a los rabinos de su tiempo, mientras en otros aparece muy distinto. Todo lleva a suponer que, como la generalidad de los niños judíos, cursaría los estudios elementales en la escuela asociada a la sinagoga de Nazaret en sus dos ciclos de la *bêt-séfer* y la *bêt-talmûd*, donde sucesivamente aprendería a leer el AT en hebreo, retener buena parte de su contenido e iniciarse en las Tôráh oral, es decir, en las tradiciones que complementaban las ense-

6. VARO, Francisco, *La formación impartida por Jesús de Nazaret. Rasgos específicos de su pedagogía a la luz de la literatura rabínica*, en AAVV., *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, "XI Simposio Internacional de Teología", EUNSA, Pamplona 1990, pp. 487-492.

ñanzas de los libros sagrados. Pero no hay indicio alguno de que acudiera a la enseñanza superior en la escuela de ningún rabino. Más bien los datos de los Evangelios apuntan a lo contrario. En efecto, las gentes se maravillan de su sabiduría (*Ioh* 7,15). Sin embargo, los textos evangélicos insisten en la sabiduría de Jesús acerca de la religión (cfr. *Lc* 4,15-16). Pero no sólo en su ciudad de Nazaret (cfr. *Mt* 13,54-56; *Mc* 6,2), también en Cafarnaúm se mostraba con la misma desenvoltura (cfr. *Mc* 1,21-22; *Lc* 4,31-32). Jesús era consciente del origen divino de su saber acerca de las realidades sobrenaturales[7].

«Jesús aparecía a los ojos de la gente como un rabino de los que estaban acostumbrados a ver llegar a sus pueblos de vez en cuando, rodeados de sus discípulos. De hecho se dirigen a él llamándolo *Rabbí* todo tipo de personas: sus discípulos (*Mt* 26,25; *Mc* 9,5; 11,21; *Ioh* 4,3; 9,2; 11,1), los discípulos de Juan (*Ioh* 1,49), la gente (*Ioh* 6,25), e incluso Nicodemo, que era un judío influyente, y fariseo (*Ioh* 3,2). Como era habitual en los grandes rabinos, sus discípulos lo acompañaban y le prestaban algunos servicios: lo llevaban en barca (*Mt* 8,18.23; *Mc* 4,35-36; *Lc* 8,22), fueron en busca del borrico que le serviría para entrar en Jerusalén (*Mt* 21,1-3; *Mc* 11,1-7; *Lc* 19,29-35), y se encargaron de preparar todo lo necesario para la cena pascual (*Mt* 26,17-19; *Mc* 14,12-16; *Lc* 22,7-13)»[8].

La discontinuidad se manifiesta en muchos otros aspectos, que son notas esenciales del ser y de la misión de Jesús, y que trascienden por completo lo que eran los rabinos y sus tareas: Jesús, a diferencia de éstos, era el Salvador de los hombres no sólo por la predicación de una doctrina religiosa, sino sobre todo por el sentido totalmente sacrificial de su entera vida, culminada en la muerte en cruz, sentido que se concreta en el carácter sacerdotal de su existencia. Los discípulos a los que llama no sólo han de aprender una doctrina y una conducta de vida, como los discípulos de los rabinos, sino que han de participar de su vida, identificarse con Él, participar de su misión. Tales características sobrepasan también la condición de discípulos de un rabino.

3. Elección de los discípulos

i) *La elección de los discípulos «para estar con Jesús».* Es original la manera como Jesús reúne al grupo de *los Doce* y la finalidad para la que los llama. Aunque hay textos próximos en los tres Sinópticos, Marcos ofrece un pasaje sumamente interesante: *Y sube al monte y llama a los que él quiso y fueron junto a él. Y constituyó* (epoíesen) *a Doce para que estuvieran junto a él y para enviarlos* (apos-

7. [49]*Porque yo no he hablado por mí mismo, sino que el Padre que me envió, Él me ha ordenado lo que he de decir y hablar.* [50]*Y sé que su mandato es vida eterna; por tanto, lo que yo hablo, según me lo ha dicho el Padre, así lo hablo* (*Ioh* 12,49-50).

8. Varo, F., art. cit., pp. 493-494.

télle) *a predicar*[9]. En tiempo de Jesús eran los discípulos los que elegían al maestro. En cambio, Jesús es el que llama a algunos, *a los que él quiere,* para que sean sus discípulos (cfr. *Mt* 4,18-22; *Mc* 1,16-20)[10]. A otro, Mateo-Leví, que sería del grupo de los Doce, Jesús le llama con autoridad (*Mt* 9,9-13; cfr. *Mc* 2,13-17 y *Lc* 5,27-32).

ii) *Exigencias para ser discípulo de Jesús.* En las costumbres de la época, los *talmidîm* o discípulos de los rabinos prestaban a éstos algunos servicios. Pero Jesús exige mucho más (cfr. *Mt* 10,37-39; cfr. *Lc* 14,26-27). *Lc* 18,28-30 refleja cómo ya desde el principio, los Doce se tomaron en serio tales exigencias del seguimiento de Jesús. El modo de hablar, las pretensiones y exigencias de Jesús, son una completa novedad en toda la Biblia. Ningún profeta del AT, ni el mismo Moisés, se había atrevido a hablar de ese modo. Sólo Dios, Yhwh, puede exigir ser amado sobre todas las cosas y sobre los padres, esposa e hijos. Cuánto menos un maestro de la Ley. ¿Quién se creía ser Jesús? Hay textos que insisten en la inaudita exigencia de Jesús para ser discípulo suyo (*Lc* 14,26).

4. Misión de los discípulos

i) *Los discípulos, partícipes de la obra salvífica de Jesucristo.-* Si la misión de Jesús trasciende la de un rabino, la de los discípulos de Jesús, especialmente los Doce, también la de los discípulos de los rabinos. Jesús les había indicado, de modo metafórico, una misión salvífica desde el momento de la llamada (*Mt* 4,18-20; cfr. *Mc* 1,16-18; *Lc* 5,1-11[11]), dándoles poderes «para arrojar a los espíritus inmundos y para curar toda enfermedad y toda dolencia» (*Mt* 10,1; cfr. *Mt* 28,16-20). En todos los casos la misión y los poderes conferidos sobrepasan la enseñanza de una doctrina. Son unos poderes con fuerza de salvación, participación en los poderes salvíficos de Jesús. La reflexión teológica sobre la participación de los Apóstoles en la obra de Salvación divina de Jesús la encontramos sobre todo en el corpus paulino (*1 Cor* 9,22-23; cfr. *1 Cor* 10,33; *1 Tim* 1,15-16). No hay acepción de personas: tanto judíos como gentiles son objeto del envío salvífico de los Apóstoles (*Rom* 11,11-12; cfr. *Rom* 9,27-28; 11,13-14).

ii) *Los discípulos, partícipes de la obra mesiánica de Jesús.* Los dícipulos forman un grupo o comunidad en torno Jesús. A diferencia de los rabinos, de los que no se menciona que adscribieran a mujeres entre sus discípulos, Jesús cuenta con un cierto número de ellas desde su ministerio en Galilea (*Lc* 8,1-3; *Mc* 15,40-41; *Mt* 27,55-56). Los Doce, desde el prendimiento en el huerto de Get-

9. *Mc* 3,13-14. Mateo y Lucas traen pasajes próximos al de Marcos, pero no son exactamente iguales. Cfr. *Mt* 10,1 y *Lc* 6,12-13.
10. Lucas en su Evangelio (*Lc* 5,1-11) da otra versión del mismo episodio.
11. No ofrece duda el sentido de la metáfora «pescadores de hombres» en horizonte salvífico.

semaní, abandonan a Jesús. Por el contrario, esas mujeres, que han creído en Él, le son fieles y más entregadas que ellos en los trances de la Pasión. Algunos de sus nombres han quedado consignados en los Evangelios para feliz memoria de ellas[12]. Esa fidelidad les lleva a ir al sepulcro en cuanto la prescripción del reposo sabático lo permite (*Ioh* 20,14-18; cfr. *Lc* 23,27-29). Y Jesús les premia constituyéndoles en los primeros testigos de su Resurrección, antes que los Doce (*Mc* 16,1-7). El Evangelio de Juan consigna que entre los amigos y dicípulos de Jesús había mujeres; lo hace indirectamente, pero con claridad (*Ioh* 11,1-3.5). Lucas, al resumir los primeros acontecimientos de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, inmediatamente después de la Ascensión de Jesús, deja un dato breve pero muy elocuente (cfr. *Act* 1,12-14).

Jesús se rodeó de un grupo de discípulos varones, los Doce, que constituirán los fundamentos de la comunidad mesiánica, en cierto paralelismo —continuidad y discontinuidad— con los doce hijos de Jacob, los Doce patriarcas del pueblo de la antigua Alianza. El discípulo de Jesús, cualquiera que sea, varón o mujer, se caracteriza por su fe en Dios y su *creer* en Jesús. Creer en Jesús y *ser de él* es equivalente (*Mc* 9,41-42). Es mediante esta fe como es ofrecido a los discípulos el conocimiento del misterio del Reino de los Cielos (*Mc* 4,11) y el misterio del ser de Jesús. Para ser discípulo no basta escuchar sus enseñanzas, se necesita una entrega completa a Jesús: [34b]*Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame.* [35]*Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará* (*Mc* 8,34-35; cfr. *Mt* 10,37-39). Los discípulos forman la nueva familia de Jesús, más allá de los vínculos de la sangre, con tal de que estén dispuestos a cumplir firmemente la voluntad de Dios (*Mc* 3,31-35; cfr. *Mt* 12,46-50 y *Lc* 8,19-21). El grupo de los Doce, ejerce un papel mediador entre Jesús y el pueblo, como muestran los episodios de la llamada de los cuatro primeros (*Mc* 1,16-20; *Lc* 5,1-11), la constitución del grupo de los Doce (*Mc* 3,13-19; *Lc* 6,12-16), su envío en misión con poderes salvíficos (*Mc* 3,6-13.30; *Lc* 9,1-6; 10,1)[13]. Los Doce constituyen, lo que se llamará «colegio apostólico». En efecto, son asociados a Jesús y extienden por el mundo la Buena Nueva de Jesús, participando de su misma potestad. Más tarde, en la primitiva cristiandad, los Doce mantendrán vivo el recuerdo de Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, su obra salvífica, su muerte en cruz y su resurrección.

Pueden apreciarse, pues, las diferencias profundas entre la misión de los discípulos de Jesús y la de los discípulos de los rabinos. En la vida y la obra de Jesús se cumple el destino trascendente de la vida del antiguo pueblo. Los discípulos de Jesús vienen a la existencia histórica en continuidad y discontinuidad trascendente con Israel. Por eso, la Iglesia de Cristo nunca ha abandonado el AT, al con-

12. «Más recia la mujer que el hombre, y más fiel, a la hora del dolor. —¡María Magdalena y María de Cleofás y Salomé! Con un grupo de mujeres valientes, como ésas, bien unidas a la Virgen Dolorosa, ¡qué labor de almas se haría en el mundo!» (Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, 57.ª edic. castellana, Ed. Rialp, Madrid 1992, n. 982).

13. Cfr. también *Mt* 14,18-22; 10,1-15.

trario, ha visto en Jesús, y la comunidad que en vida suya se reunió, el cumplimiento de las antiguas *promesas* de salvación, hechas a los Patriarcas del pueblo hebreo.

c) Los discípulos, «hijos de Dios en el Hijo». Jesús es «el Hijo Único y Amado de Dios», en el sentido más fuerte que pueda darse, degún se nos revela en el Bautismo (*Mt* 3,13-17; cfr. *Mc* 1,9-11; *Lc* 3,21-22) y en la Transfiguración (*Mt* 17,1-5; cfr. *Mc* 9,2-7; *Lc* 9,28-35). No corresponde ahora mostrar con textos la conciencia que tenía Jesús de ser el Hijo de Dios, el Hijo Único del Padre. Éste es un dato que emerge del NT explícita o implícitamente, según los casos. Podemos resumir la cuestión con palabras de un prestigioso investigador: que Jesús es el Hijo de Dios está «revelado por Jesús y confesado en la comunidad» [cristiana primitiva][14].

Por ejemplo: *Mt* 11,25-27 (cfr. *Lc* 10,21-22) dice: [25]*En aquel tiempo exclamó Jesús diciendo: —Yo te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los pequeños.* [26]*Sí, Padre, pues así fue tu beneplácito.* [27]*Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo.* Este *logion* no es un verso suelto. Al contrario, en los Evangelios Sinópticos, y aún con más reiteración en el Evangelio de Juan, aparece esta relación de Jesús con el Padre celestial (cfr. *Ioh* 5,16-18; 10,27-33). La enseñanza de Jesús procede de la «voluntad de su Padre que está en los Cielos» (*Mt* 7,21). Quien pone en práctica esa enseñanza pasa a ser miembro de la «familia de Dios», de la cual Jesús es el centro (*Mt* 12,48-50). Los discípulos son también *hijos de Dios* (*Mt* 5,9), que pueden dirigirse al Padre celestial con sentimientos semejantes a los de Jesús, según Jesús mismo nos ha enseñado: *Padre nuestro que estás en los Cielos...* (*Mt* 6,9; cfr. *Lc* 11,2; *Rom* 8,15-17; *Gal* 3,26-27; etc.). Que Dios fuera considerado como Padre del pueblo, en su conjunto, había llegado a ser un patrimonio común del pueblo isarelita, ya antes de Jesús. Pero que cada israelita se dirigiera a Dios como Padre es una novedad de Jesús. Sólo podemos acercarnos un poco a los sentimientos de filiación de Jesús hacia el Padre celestial. El vocativo de la lengua coloquial aramaica *Abba*, con que Jesús se dirigía habitualmente al Padre, y que podríamos traducir por *papá*, al menos en no pocos regiones de lengua española, expresa bien, dentro de los límites del lenguaje humano, el entrañable sentido de Filiación de Jesús. Este mismo sentido, en las proporciones de la distancia entre Jesús, el Hijo Único, y los demás varones y mujeres, es uno de los aspectos de la novedad que Jesús ha revelado a la criatura humana[15].

14. SEGALLA, G., *Evangelo e Vangeli*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 102. Otro exegeta, RIGAUX, Béda, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Éd. Desclée de Brouwer, Louvain 1967, p. 277, escribe: «En el nivel de la redacción de los Evangelios, la divinidad de Jesús está afirmada con certeza».

15. «Padre —me decía aquel muchachote (¿qué habrá sido de él?), buen estudiante de la Central—, pensaba en lo que usted me dijo... ¡que soy hijo de Dios!, y me sorprendí por la ca-

Los Apóstoles, a la luz de los acontecimientos de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús, y con la asistencia del Espíritu Santo, profundizarán en el alcance de esa filiación divina que Jesús ha aportado (*2 Pet* 1,3-4; *1 Ioh* 3,1-2).

5. Sentido sacerdotal de la vida de Jesús y de «los Doce»

Los estudiosos están de acuerdo en considerar que los cuatro Evangelios presentan la vida de Jesús en tensión hacia su Pasión y Muerte[16]. Uno de ellos llegó a afirmar que los Evangelios son «un relato de la Pasión con una amplia introducción»[17]. Aunque tal interpretación es exagerada, no le falta un punto de razón. Al leer los Evangelios resulta imposible apartar la idea de que Jesús, aunque nunca se llama explícitamente a sí mismo «sacerdote», no encamine toda su vida hacia el acto supremo de la cruz, que es eminentemente sacerdotal; todas sus acciones están como impregnadas de ese carácter[18]. Por su parte, la Carta a los Hebreos desarrolla teológicamente la realidad de Jesucristo «Sumo y Eterno Sacerdote».

Lc 6,12-15 marca la distinción entre los discípulos, en general, y el grupo de los Doce. Viene como a expresar la institucionalización de los Doce, a los que da el nombre de *Apóstoles*, y a los que Jesús elige después de pasar toda la noche en oración: *Llamó a sus discípulos, y eligió a doce entre ellos, a los que denominó apóstoles.* De manera semejante a como Jesús no se proclamó explícitamente a sí mismo como sacerdote, tampoco llamó sacerdotes a sus Doce discípulos. Sin embargo, los Evangelios ofrecen textos en los que aparece que Jesús les encomendó, con madato expreso, que continuaran la misión que Él mismo había recibido y realizado.

Nos hemos ocupado antes de «La elección de los discípulos» para «estar con Jesús» según *Mc* 10,40. —¿Cuál era la intención de Jesús al llamar a sí a los Doce? ¿Qué implicaba esa llamada? —A lo largo de su ministerio público les encomienda algunas misiones: anunciar que el Reino de Dios se acerca (cfr. *Mt* 10,7 entre otros), expulsar demonios (*Mt* 10,8; *Mc* 16,17); hacer curaciones (*Mt* 10,8; *Lc* 10,9; *Mc* 16,18), resucitar muertos (*Mt* 10,8); etc. Pero la misión que han de realizar es todavía más trascendente: *perdonarán los pecados* de los hombres, lo que implica una potestad, *exousia*, divina (cfr. *Ioh* 20,21-22). Junto con

lle, "engallado" el cuerpo y soberbio por dentro... ¡hijo de Dios!". Le aconsejé, con segura conciencia, fomentar la "soberbia"» (Beato Josemaría Escrivá, *Camino*, cit., n. 274).

16. Cfr. Casciaro, J.M., *Fundamentación bíblica de la identidad sacerdotal: aportación de los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *La formación de los sacerdotes en las circuntancias actuales*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 292-293.

17. Kähler, Martin, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 1892, 4.ª edic. Ed. E. Wolf, München 1969, pp. 59-60.

18. Cfr. Casciaro, J.M., *Fundamentación bíblica de la identidad sacerdotal...*, cit., pp. 293-300.

el poder de perdonar los pecados, Jesús les hace partícipes de su poder mesiánico de *convocar a los pueblos*, atrayéndolos hacia Jesús (*Mt* 28,16-19). Del mismo modo les encomienda la continuación de su ministerio público (*Mc* 16,15; cfr. *Mt* 28,20). Y, finalmente, algo específicamente sacerdotal, la renovación del sacrificio de la Muerte de Jesucristo (*Lc* 22,19; cfr. *1 Cor* 11,24.25).

La predicación del Evangelio y convocación de los hombres y mujeres hacia Jesús Mesías, el perdón de los pecados, la renovación misteriosa del sacrificio de Jesús en la Cruz mediante la acción eucarística... ¿acaso no nos están hablando de claras *acciones sacerdotales* concedidas a los Doce. Ellos serán los continuadores de las acciones sacerdotales de Jesús. En el momento de redacción del NT, los Doce ya son esos continuadores, no en promesa sino de hecho.

A tales gestos directamente sacerdotales, que trascienden los poderes de este mundo, que son portadores de la Salvación divina, acompañan otros carismas, no estrictamente sacerdotales, pero que constituyen una participación de los poderes que Jesús tiene: curación de enfermos, expulsión de demonios, resurrección de muertos. Estas acciones, la mayoría milagrosas, son la confirmación externa y visible de los cambios interiores producidos por las acciones propiamente sacerdotales.

Jesús realizó su obra redentora y sacerdotal mediante los actos de toda su vida, pero de modo eminente mediante su sacrificio en la Cruz. Toda la vida de Jesús discurre en tensión hacia la Cruz. También la de sus discípulos tendrá esa tensión hacia el sacrificio. El llamamiento de Jesús para que le siguieran y estuvieran con él, significa tomar parte en el destino mismo de Jesús (*Mt* 8,19-20; *Act* 9,10-17).

6. El apóstol Pedro en los Evangelios[19]

Los Evangelios muestran en un puesto preeminente, entre el grupo de los Doce, a uno de los primeros llamados, Simón el pescador: *Mirándolo Jesús le dijo: —Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú te llamarás Cefas (que significa "Piedra")* (*Ioh* 1,35-42). Cfr. *Mt* 16,17-18a. El nuevo nombre del apóstol, según atestigua el NT (cfr. *Ioh* 1,42; *1 Cor* 1,12; 15,5; *Gal* 1,18; etc.), lo pronunció Jesús en el dialecto aramaeo, y sonaba *Kefá*, que significa originariamente «roca», derivadamente «piedra». No era nombre de persona, aunque en las versiones posteriores al griego, latín, etc., fue adapado a *Petros* (en griego), *Petrus* (latín), etc. El nuevo nombre de «Roca-Piedra» es anuncio de la función del discípulo Simón: éste participará de la solidez de la roca, imagen empleada para indicar la fidelidad de Yahwéh y del Mesías a su palabra (*2 Reg* 22,2; *Ier* 23,29; *1 Cor* 10,4).

19. Cfr. AGUIRRE MONASTERIO, Rafael (dir.), *Pedro en la Iglesia primitiva,* Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991.

La preeminencia de Pedro entre los Doce es reiterada en los cuatro Evangelios. Aunque no fue el primero en ser llamado, algunas veces encabeza las listas de los Doce[20], o de los tres discípulos más allegados a Jesús, Pedro, Santiago y Juan (*Mt* 17,1-2; *Mc* 9,2-3; *Lc* 9,28; *Mt* 26,37; *Mc* 14,33). En Cafarnaúm, Jesús se aloja de ordinario en casa de Pedro (*Mt* 8,14; *Mc* 1,29-30; *Lc* 4,38). En los momentos más relevantes, Pedro responde a Jesús en nombre de los Doce (*Mt* 16,16; *Mc* 8,19; *Lc* 9,20; *Ioh* 6,68). El mensaje de los ángeles a las mujeres junto al sepulcro contiene una mención especial de Pedro: *Pero marchad. Decid a sus discípulos y a Pedro que él va delante de vosotros a Galilea* (*Mc* 16,7). Pedro es el primero en entrar en el sepulcro (*Ioh* 20,1-8). Tras su Resurrección, antes de manifestarse a los Doce, Jesús se aparece a Pedro (*Lc* 24). La misión preeminente de Pedro, llamada ordinariamente el *Primado de Pedro,* es puesta de relieve por algunos textos evangélicos, entre los que destacan los siguientes:

i) *La promesa a Pedro del «Primado»*: *Mt* 16,13-19). Contra las fuerzas del mal, poderes de muerte, se promete la victoria a la Iglesia construida sobre Pedro. Por eso a este apóstol, que reconoció en Jesús al Mesías, el Hijo de Dios vivo, confía Jesús la misión de reunir a los hombres en una comunidad. «El poder de "atar y desatar" significa la autoridad para absolver los pecados, pronunciar sentencias doctrinales y tomar decisiones disciplinares en la Iglesia. Jesús confió esta autoridad a la Iglesia por el ministerio de los apóstoles (cf Mt 18, 18) y particularmente por el de Pedro, el único a quien El confió explícitamente las llaves del Reino»[21].

ii) *La debilidad de Pedro y el primado.* Jesús muestra una atención especial por Pedro, en vista de su futura misión, al mismo tiempo que predice la próxima debilidad del apóstol: cfr. Lc 22,31-34; Mt 26,31-35; Mc 14,27-31. Efectivamente, el anunció de Jesús se cumplió, pocas horas después, durante los primeros episodios de la Pasión (Mc 14,66-72; cfr. Mt 26,69-75; Lc 22,56-62; Ioh 18,25-27).

iii) *Confirmación del primado.* No obstante la debilidad de Pedro, Jesús lo confirmará en su función de*Primado* después de la Resurrección, no sin antes darle la oportunidad de hacer una reparación humilde. El Evangelio de Juan cuenta el episodio, que viene a ser la ratificación de la promesa que hizo al vehemente discípulo en Cesarea de Filipo. La escena se produce tras una nueva pesca milagrosa, que evoca la primera (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11), en los comienzos de la vocación de Pedro y otros de los primeros.

20. Cfr. *Mt* 10,2-4; *Mc* 3,16-19; *Lc* 6,13-16; *Mt* 4,18-21; *Mc* 1,16-20; *Lc* 5,2-3; etc. Es ésta una cuestión importante y actual en el diálogo ecuménico. Cfr. RATZINGER, Josef, *La Iglesia una comunidad suempre en camino,* Ed Paulinas, Madrid 1992, especialmente el cap. II: "El primado de Pedro y la unidad de la Iglesia", pp. 27-44.

21. *CIgC*, n. 553.

Tras la pesca milagrosa (*Ioh* 21,1-14), Cristo, ya resucitado, habla con Pedro: cfr. *Ioh* 21,15-19.

Hay algo que suele pasar inadvertido en las traducciones. Se trata de la alternancia entre los verbos «amar» (en griego *agapân*) y «querer» (en griego *fileîn*)[22]. Hay motivos para pensar que no están empleados exactamente como sinónimos, sino que, más bien, el evangelista ha querido expresar con esa alternancia dos matices importantes. El primer verbo, «amar», *agapân*, había adquirido en el lenguaje cristiano el sentido de un amor sobrenatural. El sustantivo correspondiente es *agape*, el amor cristiano como don divino, participación del amor de Dios a los hombres, manifestado en Jesucristo. Este *amor-agape* no es un amor deshumanizado, pero es un amor que trasciende los motivos meramente humanos de amistad, sangre, simpatía natural, etc. El segundo verbo, «querer», *fileîn*, es empleado en el lenguaje cristiano más bien en el sentido general de querer, o amar pero sin trascender los valores meramente humanos.

No tenemos datos suficientes para saber con certeza si esa distinción *amar-querer* pertenece al diálogo original entre Jesús y Pedro en el dialecto arameo palestinense, o es matización en griego del evangelista. Tras las pasadas negaciones, Pedro ¿cómo iba a decir que tenía un amor perfecto? Sin embargo, Pedro sentía un amor indudable y profundo por Jesús, aunque no hubiera tenido la fortaleza de confesarlo en el atrio del pontífice. No obstante, Pedro era sincero en expresar su amor, verdadero aunque imperfecto, su *filía*, a Jesús. De ahora en adelante, Pedro recibe, en la humildad adquirida con la experiencia de su debilidad personal, la misión de ser *la roca*, *el pastor* que va a hacer las veces de Jesús, «el vicario de Cristo»: en esa tarea va a consistir su misión, por la que, con la fortaleza divina, dará más tarde su vida en martirio, en testimonio de su amor perfecto por Jesús.

7. Los discípulos de Jesús, en general

«Jesús está en el centro del tiempo y de la historia precisamente porque es el *iniciador* de una nueva generación, la de los discípulos. La vida cristiana está caracterizada por la estrecha relación entre Jesús y el discípulo (...). El discípulo debe aceptar la misma condición del Maestro. Simón de Cirene ha llegado a ser por eso el modelo concreto del "llevar la cruz" detrás de Él (Lc 23,26). "Llevar la cruz cada día" no alude solamente a la cruz llevada por Jesús en el camino del calvario, sino también al camino que todo cristiano debe recorrer, el mismo camino de Jesús (...). El Evangelio de Lucas se abre y se cierra con el triunfo de la gloria escatológica y continúa con la experiencia de las primeras comunidades cristianas, signo indudable de la salvación presente en Jesús mediante su Espíri-

22. *¿Me amas?* pregunta Jesús en *Ioh* 21,15.16. *¿Me quieres?* en el vers 17. Pedro responde siempre: *Te quiero* (vers.15.16 y 17).

tu. Todo el Evangelio está animado por el «proclamar la buena nueva que conlleva la alegría» (Lc 8,13; 10,17; 15,7.10; 24,42.44); el entusiasmo en la misión de los discípulos (Lc 10,7.20); la alegría para Zaqueo (Lc 19,6) y en las parábolas de la misericordia (Lc 15,9-10.17.20-24.32), donde la alegría de la tierra refleja la del cielo (...). El hombre nuevo es un hombre en continua oración. Jesús mismo es el modelo (...). La oración es particularmente importante cuando el cristiano se encuentra frente a la prueba, que tiene carácter escatológico, siendo lucha contra Satán (...). El discípulo de Jesús no sigue en solitario al Maestro, sino que entra a ser parte de una *comunidad nueva*. Esta es preparada ya durante la vida terrena de Jesús»[23].

La existencia de los discípulos de Jesús, de los cristianos de todas las épocas, es una *vida en Cristo*, a partir del Bautismo (*Rom* 6,8-11). Por el Bautismo no sólo se perdonan los pecados, sino que las tres Personas divinas vienen a habitar en el alma. San Pablo iniciará el desarrollo teológico de esta doctrina (*1 Cor* 6,19-20); por su parte, la segunda Carta de Pedro explicará la dignidad de cada discípulo de Cristo (*2 Pet* 1,3-4). Esta es, pues, la dignidad de cada cristiano. El Cristianismo, además de ser una doctrina religiosa sublime, es sobre todo una participación de la vida de Dios a través de la unión con Jesucristo. «Nos quedamos removidos, con una fuerte sacudida en el corazón, al escuchar atentamente aquel grito de San Pablo: *ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación* (1 Thes 4,3). Hoy, una vez más me lo propongo a mí, y os lo recuerdo también a vosotros y a la humanidad entera: ésta es la Voluntad de Dios, que seamos santos. Para pacificar las almas con auténtica paz, para transformar la tierra, para buscar en el mundo y a través de las cosas del mundo a Dios Señor Nuestro, resulta indispensable la santidad personal (...). A cada uno llama a la santidad, de cada uno pide amor: jóvenes y ancianos, solteros y casados, sanos y enfermos, cultos e ignorantes, trabajen donde trabajen, estén donde estén»[24]. La misma doctrina, la llamada de todos los discípulos de Jesús a la santidad, ha sido subrayada por el último Concilio Ecuménico: «En la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad»[25].

23. SEGALLA, G., *Evangelo e Vangeli*, cit., pp. 258-260.
24. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Ed. Rialp, 19.ª edic., Madrid 1992, n. 294.
25. CONC. VATICANO II, Constitución dogmática *"Lumen Gentium"*, n. 39.

21

LA PETICIÓN DE LA VENIDA DEL «REINO» (I)

La oración de Jesús

1. Introducción

En la «oración de Jesús» se refleja, de alguna manera, la hondura inefable de su ser, la nobleza de sus sentimientos humanos, la transparencia de sus actos[1]... Los Evangelios nos han dejado sólo parte, retazos, de los hechos y de los dichos de Jesús. Menos aún nos cuentan acerca del contenido de la oración de Jesús: Casi todo lo que él habló con el Padre celestial, durante su vida en la tierra, ha quedado velado en la intimidad de su existencia. Pero lo poco que nos dicen los Evangelios acerca de la oración de Jesús es trascendental para conocer sus sentimientos[2].

Lucas nos presenta nueve veces a Jesús hablando con el Padre en la intimidad[3]. En el Evangelio de Juan, en cambio, algunas veces no es fácil distinguir las palabras exactas de la oración de Jesús (la *ipsissima vox Iesu)*, de las reflexiones del evangelista[4]. Mateo y Marcos son más claros a este respecto[5]. «Es propio de Lu-

1. La precomprensión acerca de la oración de Jesús que tenemos los cristianos parte de la lectura de los Evangelios. Pero hemos de reconocer también el impacto que nos produjeron unas palabras del Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, en *Camino,* n. 108 (Ed. Rialp, 57.ª edic., Madrid 1992,): «tu vida de apóstol vale lo que vale tu oración». Se nos presentaba como muy importante conocer con mayor precisión, en cuanto nos es posible, cómo fue la oración de Jesús. Mediante ella el cristiano dispone de un camino de acceso inestimable para penetrar en los sentimientos de Jesucristo.

2. Cfr. GRELOT, Pierre, *Las Palabras de Jesucristo,* Herder, Barcelona 1988, pp. 299-340. JEREMIAS, Joachim, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Edic. Sígueme, Salamanca 2.ª ed. 1983, *passim.* CASCIARO, J.M., *La oración de Jesús en los Evangelios Sinópticos,* en "Scripta Theologica" XXIII,1 (1991), pp. 215-227.

3. Cfr. *Lc* 3,21; 12; 9,18-22.29; 10,17-21; 11,1; 15,15-16; 22,31-46; 23,34.46.

4. Se podrían citar como palabras propias de Jesús o muy cercanas: *Ioh* 11,42-42; 12,27-28; 17,1-26

5. Cfr. los pasajes que ofrecen la oración de Jesús: a) Se retira a orar: *Mt* 14,23; *Mc* 1,35; b) en Getsemaní: *Mt* 16,36-46; en la Cruz: *Mt* 17,46; c) otros momentos, que citaremos al tratar específicamente de ellos.

cas la enseñanza de Jesús acerca de la oración (Lc 11, 11-13) y es significativa la introducción redaccional a la parábola de la viuda que reclama justicia al juez inicuo: "Les dijo una parábola sobre la necesidad de orar siempre sin cansarse" (Lc 18, 1). La oración es particularmente importante cuando el cristiano se encuentra frente a la prueba, que tiene carácter escatológico, siendo lucha contra Satanás. Lo fue también para Jesús. La más característica, a este respecto, es la escena de Getsemaní, centrada toda sobre la oración (Lc 22, 39-45), donde retorna por cuatro veces el motivo de la "oración para no caer en tentación". Jesús es el mártir que vence el poder de Satanás. La oración, por tanto, ayuda a la fidelidad y a la constancia en la prueba de la cruz para llegar a la gloria»[6].

2. Jesús oró como un judío piadoso

Los Evangelios muestran que Jesús rezó como un piadoso judío de su tiempo[7]. Así, las palabras con que responde a un escriba: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente» (*Mt* 22,35-40; *Mc* 12,28-34; *Lc* 10,25-26) son cita literal de *Dt* 6,5, incluidas en el comienzo de la *Shemá'*, la oración principal de la piedad israelita, y que estaba formada por los pasajes de *Dt* 6,4-7; 11,13-21 y *Num* 15,37-41, y que en aquel tiempo solía rezarse dos veces al día, mañana y tarde[8]. No es razonable suponer que Jesús diera al escriba una respuesta libresca, sino que hablaba como quien tenía algo muy dentro del corazón. Por ello, tampoco es aventurado suponer que Jesús repitió muchísimas veces, a lo largo de su vida, la entera oración de la *Shemá*. Sólo lejanamente podemos imaginar el espíritu y la devoción con que la Humanidad de Jesús recitaría y meditaría tales oraciones de la *Shemá'*.

En las tentaciones del desierto, Jesús también recurre a tres pasajes del libro del Deuteronomio para rechazar las tres tentaciones del diablo[9]. Jesús *de madrugada, todavía muy oscuro, se levantó, salió y se fue a un lugar solitario, y allí oraba*[10]. En otra ocasión, tras la multiplicación de los panes y los peces, *despidió a la multitud, subió al monte a orar a solas y, después de anochecer, permaneció allí él solo* (*Mt* 14,23). El hecho de que Jesús rezase como un piadoso israelita muestra la verdad profunda de la Encarnación: Jesús, verdadero hombre, hombre concreto, está enraizado en el marco histórico en que nació y vivió. Tal circunstancia la po-

6. SEGALLA, Giuseppe, *Evangelo e Vangeli*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993, p. 260.

7. Cfr. JEREMIAS, J., *Abba.*, cit., cap. 5.º.

8. Cfr. JEREMIAS, J, *ibid.*, (toma la información de FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades Judaicas*, IV, XIII, 212).

9. Cfr. *Mt* 4,1-11; *Lc* 4,1-12. «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que procede de la boca de Dios» (*Dt* 8,3). «No tentarás al Señor tu Dios» (*Dt* 6,16). «Al Señor tu Dios adorarás, y a Él sólo darás culto» (Dt 6,13).

10. *Mc* 1,35. *Lc* 4,42 dice: *Cuando se hizo de día, salió a un lugar solitario, y la multitud le buscaba.*

demos apreciar en la oración del *Padrenuestro*. Cuando Jesús enseña a sus discípulos a orar, les previene contra la proverbial verbosidad de la oración de los gentiles (cfr. *Mt* 6,7-9a). En efecto, nos consta por Horacio[11], Tito Livio[12], Séneca[13], Apuleyo[14], etc., que en las religiones griega y romana se creía conseguir la atención de los dioses mediante la oración prolija: literalmente recomendaban los textos religiosos *fatigare deos*, fatigar a los dioses, sobre todo mediante la multiplicación de los títulos honoríficos. Tal costumbre no carecía de lógica, dentro de las concepciones de esas religiones sobre la multitud de dioses, que podrían estar ocupados, se pensaba, en otros asuntos importantes. Pero la verbosidad no sólo se daba entre los paganos. Se había introducido también en el judaísmo tardío (cfr. *2 Mach* 1,23-29; *Mc* 12,40). Sobre todo se ve con claridad en la oración de las *Dieciocho Bendiciones* (*Shemoné eshré)*, oración judaica ya empleada en tiempos de Jesús, en la que se multiplican también los títulos de Dios y las peticiones.

Jesús oraba, pues, según las costumbres de los israelitas piadosos, llenándolas de los sentimientos que surgían de su inenarrable unión con el Padre Celestial. Así, tras el Bautismo de Juan, *cuando se bautizaba todo el pueblo y Jesús, habiendo sido bautizado,* ESTABA EN ORACIÓN, *sucedió que se abrió el cielo* (*Lc* 3,21). También ora antes de la Transfiguración (*Lc* 9,28-29), de la elección de los Doce (*Lc* 6,12) y en otras ocasiones. *Lc* 9,18 presenta especial interés por mostrar esos muchos momentos en que Jesús oraba de una manera nueva[15]. En muchos casos, sobre todo cuando se retira al alba o al atardecer, es razonable pensar que Jesús recitara la *Shema'*, pues esos dos momentos eran los acostumbrados para rezarla, aunque, por la prolongación del tiempo —a veces toda la noche—, no cabe duda de que ampliaría el coloquio íntimo con el Padre[16].

3. La piedad comunitaria de Jesús

Según los Sinópticos, una parte de la predicación de Jesús tuvo lugar en las sinagogas, especialmente de Galilea[17]. En algunos casos se dice expresamente que participó en el culto sinagogal, como cuando hizo una de las lecturas y pronun-

11. *Odas*, I, 2,26ss.
12. *Décadas*, I, 11. 2.
13. *Ad Lucilium*, IV, 2, 5.
14. *Metamorfosis*, X, 26.
15. *Su fama se extendió cada vez más y grandes multitudes concurrían para oírle y para ser curados de sus enfermedades. Pero él se retiraba a lugares solitarios y se entregaba a la oración* (*Lc* 5,15-16).
16. Las largas oraciones de Jesús no contradicen su consejo de no emplear la verbosidad. Lo repudiado por Jesús no es que el diálogo interior con el Padre celestial se prolongue, sino el error de que para reclamar la atención de Dios tengan que usarse listas de títulos divinos.
17. Cfr. *Mt* 4,23; *Mc* 1,21; *Lc* 4,15-16; 13,10-17; cfr. también *Ioh* 6,59; 18,20.

ció la homilía en la sinagoga de Nazaret[18]. Estudios modernos han reconstruido lo que era usual en la liturgia sinagogal del tiempo de Jesús. Han mostrado la semejanza del *Padrenuestro* con algunas de las oraciones de esa liturgia. En concreto, las dos primeras peticiones de la oración dominical *Santificado sea tu Nombre, Venga tu Reino,* tienen correspondencia con sendas frases del *Qadish,* oración judía que se recitaba en las sinagogas de Tierra Santa, generalmente en lengua aramea, después de la homilía.

Del mismo modo, la frase de *Ex* 3,6 *Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob,* que cita nuestro Señor en respuesta a los saduceos sobre la cuestión de la resurrección de los muertos[19], también se hacía en la primera bendición de la *Tefillah,* que se recitaba cuando los judíos subían al Templo a orar hacia las tres de la tarde. El uso de los Salmos en el culto sinagogal es muy antiguo. Se sabe que algunos se cantaban coralmente en hebreo y, así, llegaban a aprenderse de memoria en esta lengua. Es razonable que los israelitas piadosos los recitaran también privadamente y que eso mismo hiciera Jesús. Frases y palabras de la lengua sagrada parece que eran usadas en la conversación corriente mezcladas con el habla popular aramea[20] y en la oración personal de los judíos piadosos. Lo mismo debía de ocurrir en la oración íntima de Jesús con el Padre celestial y al abrir su alma a sus discípulos[21].

4. Temas de la oración de Jesús: la «oración de alabanza»

Lucas escribe que antes de las negaciones, Jesús había *rogado* para que no desfalleciera la fe de Pedro; pero el evangelista no detalla más (cfr. *Lc* 22, 32). Hay un pasaje en que el Primer y el Tercer Evangelio nos descubren con más detalle el contenido de la oración de Jesús. Se trata de la oración llamada de *alabanza* o de *glorificación.* Viene conservada en el famoso *logion* de *Mt* 11,25-30 y *Lc* 10,21-22, calificado por algunos como «aerolito joanneo caído en el texto de Mateo»[22]. Suele ser titulado de dos modos: «Oración de alabanza de Jesús al Padre», o bien: «Oración de acción de gracias». Tal fluctuación depende del matiz con que se traduzca el sintagma que inicia estrictamente la oración, que en griego suena *'Exomologoûmai soì, Páter,* tanto en Mateo como en Lucas[23]. Elijamos sólo el

18. Cfr. *Lc* 4,15-27.
19. Cfr. *Mt* 22,32; *Mc* 12,26; *Lc* 20,37.
20. GRELOT, P., *Las Palabras de Jesucristo,* cit., p. 301, piensa que frases como *tristis est anima mea...* («mi alma está triste») de *Mc* 14,34; Mt 26,38, son reminiscencia de *Ps* 42,6.12 y 43,5.
21. GRELOT, P., loc. cit., piensa que ese empleo en arameo debió de suceder con el *Ps* 118,26, en la queja sobre la ingratitud de Jerusalén (cfr. *Mt* 23,39; *Lc* 13,35) y el *Ps* 41,10 en el anuncio de la traición de Judas (cfr. *Mc* 14,18).
22. Por su estilo, que recuerda al del evangelista Juan, y por ser más completo en Mateo que en Lucas.
23. El verbo *'exomologeo* traduce muchas veces el hebreo *hodah* (arameo *'odi*). *Hodah* es usado con frecuencia en los Salmos del AT y en las *Hodayôt* de Qumrân —de ahí su nombre de *ho-*

de Mateo, sin otra razón que la de ser más completo: [25]*En aquel tiempo exclamó Jesús diciendo: Yo te alabo, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los pequeños.* [26]*Sí, Padre, pues así fue de tu beneplácito.* [27]*Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo* (*Mt* 11,25-27). Tiene tres partes en Mateo y dos en Lucas:

a) La oración propiamente dicha: *Mt* vers. 25-26; *Lc* vers. 21.
b) Relación Padre-Hijo: *Mt* vers. 27; *Lc* vers. 22.
c) Invitación a buscar descanso en Jesús: sólo *Mt* vers. 28-30[24].

Admitida comúnmente la autenticidad sustancial de la perícopa[25], nos interesa fijarnos en su primera parte, aunque el alcance de ésta se completa y explica mejor teniendo en cuenta también la segunda y la tercera. Cualquiera que fuese el origen de cada parte, bien separadamente, o bien juntas —menos probable—, tal como los evangelistas y/o sus fuentes las han unido, nos han hecho un buen favor, porque han transmitido o compuesto una unidad temática de repercusiones teológicas relevantes: El modo como se dirige Jesús al Padre celestial nos revela —en coherencia con otros pasajes— la intimidad misteriosa y profunda que mantenía con Él, expresada con el vocativo entañable de *Abba, Padre,* que muestra, a la vez, confianza y respeto filiales.

a) La primera parte del *logion* descorre un tanto el velo que esconde el conocimiento único que tenía Jesús de los misterios del Reino, ocultos a los que se tienen por sabios y que, por el contrario, se entreabren a los humildes, a los «pequeños». Estas circunstancias embargan el corazón y los sentimientos de Jesús, que se identifica con ese modo de conducirse del Padre celestial, no sólo por adhesión intelectual y de voluntad, sino también por connaturalidad, porque ésa es la conducta que ha seguido Jesús a lo largo de su vida.

b) La segunda parte[26] no tiene la forma de oración, sino expresa relaciones de Jesús con el Padre, pero corrobora el contenido de la primera. Es secundario,

dayôt— para alabar a Dios por los beneficios concedidos. Tiene, pues, estrecha relación con «dar gracias», aunque esta noción se expresa en griego principalmente por el verbo *'eucharistéo* y el sustantivo *'eucharistía.*

24. Aunque hay relación entre las tres partes, esa relación no exige que fueran proferidas por Jesús en la misma ocasión. De hecho, la tercera parte está ausente en Lucas.

25. L. Cerfaux y J. Jeremias dieron argumentos convincentes de que las tres partes de la perícopa están perfectamente inmersas en el *humus* bíblico, en los modos de la oración judía y en el lenguaje aramaico. Cfr.. CERFAUX, Lucien, *Les sources scripturaires de Mt XI,25-30,* en *Recueil L. Cerfaux,* 1958, pp.139-159. IDEM, *L'Évangile de Jean et le logion johannique des Synoptiques,* en *Recueil L. Cerfaux,* 1958, pp.161-174. JEREMIAS, Joachim, *Théologie du Nouveau Testament,* vol. I, Paris 1973, pp.34.78-81.239-240. Ya antes, BULTMANN, Rudolf *Histoire de la Trádition Synoptique,* ed. franc. Paris 1973, p. 204 concluyó que «no existe motivo convincente para negársela [la autenticidad]».

26. *Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo* (*Mt* 11,28; *Lc* 10,22).

e incluso inútil, discutir si está basada en una expresión más o menos proverbial. Las palabras que la integran, cualquiera que fuera el origen lingüístico, tienen un aire trascendente que se resiste a su trivialización. Por otro lado, el enmarcamiento que han recibido en la transmisión evangélica no puede dejar de ser tomado en cuenta, y tal enmarcamiento sitúa la segunda parte del *logion* en un plano teológico, trinitario.

c) La tercera parte, exclusiva de Mateo, completa la teología de toda la perícopa. Dice así: [28]*Venid a mí todos los fatigados y agobiados, y yo os aliviaré.* [29]*Tomad mi yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas:* [30]*porque mi yugo es suave y mi carga es ligera* (*Mt* 11,28-30). Esta tercera parte constituye la manifestación del Mesías manso y humilde de corazón, en coherencia con toda la existencia terrestre de Jesús, con sus hechos y con su enseñanza. El aprendizaje de la mansedumbre y humildad de Jesús costó mucho a los discípulos de la primera hora, como nos sigue costando a nosotros. La llamada, dirigida a todos, para seguir el camino del Mesías manso y humilde, tiene todo el aire de la exigencia original de Jesús y de la manifestación de su intimidad. A toda la perícopa hay que reconocer perfecta coherencia, sea cual fuere la relación en origen de las tres partes, pues éstas forman una unidad temática de especial importancia teológica y expresan admirablemente los sentimientos de Jesús en su oración íntima al Padre.

5. Enmarcamiento de la «oración de alabanza» en la ética de Jesús

Se ha subrayado el carácter joánico de la perícopa que estamos estudiando[27]. Querríamos, sin embargo, subrayar su coherencia con los Evangelios Sinópticos, en especial con Mateo y Lucas. Obligaría a citar buena parte de ambos Evangelios si pretendiéramos mencionar todos los textos que tienen con ella alguna relación. Sin carácter de exhaustividad, podemos recordar en primer lugar las *Bienaventurazas* (*Mt* 5,3-12 y *Lc* 6,20-38).

i) *El fundamento ético de las «Bienaventuranzas»*. El espíritu de las Bienaventuranzas, en concreto, la mansedumbre y la humildad, son coincidentes con el sustrato del *logion* de la «oración de alabanza» (cfr. *Mt* 5,5-12). En ambas perícopas, masedumbre y humildad constituyen el fundamento existencial y doctrinal de la ética de Jesús. Del mismo modo, algunas de las seis «Antítesis» de *Mt* 5,21-48 están íntimamente ligadas con el espíritu de la «oración de alabanza».

27. Cfr. *Ioh* 3,33-36, donde, en el diálogo con Nicodemo, el IV Evangelio pone en boca de Jesús las relaciones del Hijo con el Padre, en evidente cercanía con la segunda parte del *logion* de la «oración de alabanza». Cfr. también, *Ioh* 10,15 *(Como el Padre me conoce a mí, así yo conozco al Padre")* y 17,25-26 *(Padre justo, el mundo no te conoce, pero yo te conocí...)*. Cfr. también *Ioh* 1,18; 13,3; etc.

ii) *La ética de las «Antítesis»*. La coherencia del fondo de la «oración de alabanza» con las «antítesis» de *Mt* 5:21-48 es muy ilustrativa. Véase la primera «antítesis» (*Mt* 5,21-26). Ésta constituye una explanación del quinto Mandamiento de Decálogo, en cuanto que, al poner de relieve el amor entre los hombres, asienta la base de la humildad y mansedumbre auténticas. A su vez, la quinta «antítesis» (*Mt* 5,38-42), sobre la nueva ley cristiana del *perdón*, que supera el talión antiguo, rebasa la «prudencia» de este mundo, para elevarnos al nivel de la generosidad sin medida de Jesucristo. Finalmente, la sexta «antítesis» (*Mt* 5,43-48), sobre el mandamiento nuevo del amor a los enemigos, trasciende el estrecho concepto de «prójimo» del judaísmo, que sólo veía en él a los israelitas y excluía a los demás hombres (los *goyyîm*)[28]. Siguiendo esta línea, proclama la universalidad de la llamada de Dios a todos los hombres, sólo con la condición de acoger con sencillez la salvación gratuita ofrecida en Cristo.

iii) *Conexión con las peticiones del «Padrenuestro»*. Entre los textos más conocidos, podemos recordar la última parte del *Padrenuestro* y los dos versículos siguientes según Mateo[29]: [12]*y perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.* [14]*Pues si perdonáis a los hombres sus ofensas, también os perdonará vuestro Padre Celestial.* [15]*Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados* (*Mt* 6,12-15).

Aquí se desarrolla el valor ético del perdón, base de las relaciones entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí. Implícitamente se está afirmando que para que pueda darse perdón debe haber amor, y ambos, amor y perdón, se asientan sólo en un corazón manso y humilde como el de Jesús.

iv) *Otros textos.* Son, por ejemplo: *Lc* 21,14-15, donde Jesús promete que él mismo dará a sus discípulos en un futuro, cuando sean llevados ante los tribunales por causa de su nombre, las palabras y la sabiduría convenientes. No han de preocuparse, pues, acumulando sabiduría y prudencia humanas, sino tener la sencillez y confianza en Jesús.

En conclusión, desde el punto de vista temático, la perícopa de la «oración de alabanza» está ampliamente enraizada en la tradición evangélica y no hay por qué extrañarse de su aparición en Mateo y Lucas. Es más, también hunde sus raíces en la tradición textual del AT. Investigadores serios[30] han visto precedentes bí-

28. A este respecto es básica la enseñanza de Jesús en la parábola del buen samaritano. Sobre la discusión del concepto de prójimo en el AT, en el judaísmo y en el NT, cfr.. LAPIDE, P., *The Sermon on the Mounth. Utopia or Program for Action?,* Orbis Book, Maryknoll, New York 1986, pp. 78-83.

29. Cfr. *Mt* 6,12-15. Cfr. también *Lc* 6,4, pero Lucas no trae la explicación de la petición del perdón de los pecados, penúltima petición del *Padrenuestro.*

30. Cfr. FEUILLET, André, *Jésus et la Sagesse d'après les Évangiles Synoptiques,* en "Revue Biblique" 62 (1952), pp. 161-196.

blicos en *Dan* 2,19-20.23[31] y en *Sir* (Eccli) 51,1[32]. El texto de Daniel, en efecto, tiene un evidente parecido; el del Sirácida también es cercano. En ambos está el tema de la *todah* u oración de alabanza hebraica (la *eulogía* o *exomología* griegas), oración de bendición y agradecimiento por los beneficios divinos. Otros autores[33] han subrayado, a su vez, la relación de nuestro *logion* con la «polémica de Isaías contra la falsa sabiduría humana»[34], polémica en la que entrará San Pablo (*1 Cor* 1,18-19) y subrayará el *Targum de Isaías*[35]. Así, pues, la perícopa de la «oración de alabanza», conservada por Mateo y Lucas, está en línea de continuidad y discontinuidad con el tema de la sabiduría de las almas sencillas y de la riqueza espiritual de los humildes, de los «pequeños» (los *petayîm* o *peta'îm*, en hebreo y *nepioi* en griego), cantados por los Salmos (*Ps* 19,8; 116,6; 119,130) y los Proverbios (*Prv* 1,4; 7,7; 9,4), y que resplandecen en el *Magníficat* de Santa María (*Lc* 1,46-52). Es el tema, en fin, de Dios que oculta la verdadera sabiduría a los engreídos pero la otorga a los sencillos y humildes.

6. La oración de Jesús en la resurrección de Lázaro

Al tratar de los milagros de Jesús nos hemos ocupado de la resurrección de Lázaro (*Ioh* 11,1-48). Ahora sólo interesa subrayar que, inmediatamente antes de producirse el hecho, Jesús se dirige al Padre Celestial de una manera única en la realización de los milagros: Nunca al hacerlos aparece en los Evangelios que se dirija al Padre, a excepción de este caso, en el que, sin mediar palabras de petición, Jesús da gracias por haberle escuchado[36]. Esta oración de acción de gracias al Padre coincide con la «oración de alabanza» de Mateo y Lucas, pero el motivo es bien distinto. En ambos episodios Jesús expresa su Filiación singular respecto del Padre Celestial. De ahí brotan sentimientos entrañables, expresados con la invocación «¡Padre!», que en labios de Jesús tiene una intensidad y realidad únicas. Una vez más, el alma de Jesús se abisma en la realidad misteriosa de su identificación con el Padre.

31. *Dan* 2,19-20.23: «Entonces el misterio fue revelado a Daniel en una visión nocturna. Y Daniel bendijo (o "alabó": *eulógese*) al Señor del Cielo *(tòn Kyrion tòn Hypsiston)* (...) A ti, Dios de mis padres, yo doy gracias y alabo *(exomologoûmai kaì aìno)*, porque me has concedido sabiduría y fuerza, y ahora me has dado a conocer lo que te habíamos pedido».

32. *Sir* 51,1: «Quiero darte gracias *('Exomologésomai soi)*, Señor Rey *(Kyrie Basileû)*, y alabarte *(ainéso)*, oh Dios mi Salvador».

33. Cfr. P. Grelot, *Las Palabras de Jesucristo*, cit., pp. 316-317.

34. *Is* 29,14: «Por eso he aquí que yo sigo haciendo maravillas en ese pueblo, haciendo maravillas y portentos: perderé la sabiduría de sus sabios, y anularé la inteligencia de sus sabihondos».

35. Así dice, según la versión de Grelot, P., op. cit.: «He aquí que golpearé de nuevo a este pueblo con golpes extraordinarios y la inteligencia de los inteligentes perecerá».

36. Cfr. *Ioh* 11,38-44).

En otra ocasión, paseando por el Pórtico de Salomón, Jesús había dicho,: [30]*Yo y el Padre somos uno.* [31]*Los judíos cogieron de nuevo piedras para lapidarle.* [32]*Jesús les replicó: —Os he mostrado muchas obras buenas de parte del Padre, ¿por cuál de estas obras queréis lapidarme?* [33]*Le respondieron los judíos: —No queremos lapidarte por obra buena alguna, sino por blasfemia; y porque tú, siendo hombre, te haces Dios* (*Ioh* 10,30-33). No somos capaces de explicar esas profundidades de las relaciones del Padre y del Hijo: Sólo podemos contemplarlas en la admiración más respetuosa y humilde.

7. La oración de Jesús en la Pasión

Un poquito más nos refieren los Sinópticos acerca del contenido de la oración en voz alta de Jesús desde la agonía en Getsemaní hasta la Muerte. En tres redacciones diversas, pero equivalentes, narran la oración en el huerto, con la decisión de Jesús, dramática y rendida a la vez, de asumir «el cáliz»[37]. Según Marcos, Jesús «decía» (*'élegen),* en imperfecto para indicar la repetición: *'Abba, Padre, todo te es posible. Aparta de mí este cáliz; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú* [38]. Jesús se dirige al Padre celestial, una vez más, con el entrañable nombre familiar de *'Abba'.* Lucas menciona aquí el sudor de sangre, misterioso detalle que expresa el terrible sufrimiento con que hacía aquella oración[39].

Lc 22,43-44 es el célebre pasaje deuterocanónico, que omitieron bastantes códices y leccionarios por presentar dificultades ante la debilidad de la humanidad de Jesús, erróneamente interpretada, sobre todo en un momento de prestigio del estoicismo divulgado. Pero el texto es original del Evangelio de Lucas[40].

37. Cfr. *Mt* 26,36-44; *Mc* 14,32-42; *Lc* 22,40-46. [35]*Y, adelantándose un poco, se postró en tierra y rogaba que, a ser posible, se alejase de él aquella hora.* [36]*Decía: —¡Abbá, Padre! Todo te es posible: Aparta de mí este cáliz; pero que no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú.* [37]*—Vuelve y los encuentra dormidos, y dice a Pedro: —Simón, ¿duermes? ¿No has sido capaz de velar una hora?* [38]*Velad y orad para no caer en tentación. El espíritu está pronto, pero la carne es débil.* [39]*—Apartándose de nuevo, oró diciendo las mismas palabras.* (*Mc* 14,35-39).

38. *Mc* 14,36: Éstas y otras circunstancias contribuyen a explicar las diversas redacciones; *Mt* 26,39 escribe: *Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz; pero que no sea como yo quiero, sino como quieras tú.* Y *Lc* 22,41-42 también introduce la oración con otro imperfecto: «oraba», *proseúcheto: Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.* En *Mt* 26,42 Jesús repite la misma oración casi con las mismas palabras, pero no exactamente. Seguramente el evangelista, o su fuente, no ha visto la necesidad de repetir toda la frase de la primera vez y, tal vez, la haya resumido. Por su parte *Mc* 14,39 dice expresamente: *Apartándose de nuevo, oró diciendo las mismas palabras,* y no las vuelve a consignar.

39. [43]*Se le apareció un ángel del Cielo que le confortaba. Y, entrando en agonía, oraba con más intensidad.* [44]*Y le vino un sudor como de gotas de sangre, que caían hasta el suelo* (*Lc* 22,43-44).

40. La lista de testimonios que traen el pasaje o lo omiten puede verse en cualquier buena edición crítica del NT griego, como. la de ALAND, K., - BLACK, M., - MARTINI, C.M., - METZGER, B.M. - WIKGREN, A., *Novum Tetamentum Graece et Latine,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart l984, p. 235.

Hebreos 5,7-9 evoca, con profundidad teológica, esta oración de entrega rendida de Jesús a los planes divinos para la salvación de los hombres. También sólo Lucas, y no todos los manuscritos griegos, reporta la petición de Jesús en la cruz en perdón de los que le martirizaban: *[34]Y decía*[41] *Jesús: —Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen* (*Lc* 23,34)[42]. Este sentimiento de absoluto y profundo perdón por parte de Jesús está en consonancia con lo que había predicado y mandado vivir a sus discípulos[43].

8. La oración de Jesús antes de morir

Los Sinópticos citan dos oraciones diferentes de Jesús momentos antes de expirar. De un lado, Mateo y Marcos ponen en labios de Jesús el *Ps* 22:2 en expresión aramea[44]. El texto de *Mc* 15,34 trae una pequeña variación: *Eloí, Eloí...*, con diversa vocalización de una sílaba[45]. En cambio, *Lc* 23,46 consigna otra oración completamente diversa[46]. Puede apreciarse que Mateo y Marcos, al citar el *Ps* 22:2, pusieron el vocativo «¡Dios mío, Dios mío!» en labios de Jesús: Es lo lógico por ser una cita textual de ese pasaje del AT. Sin embargo, Lucas pone la invocación habitual y entrañable de Jesús: *"Padre"*. Sería ocioso, incluso sin sentido, plantearse la cuestión de averiguar críticamente la autenticidad exacta de ambos *logia:* Los evangelistas según se situaran en la perspectiva de una cita textual del Salmo, o de una descripción del suceso, transmiten las palabras de Jesús con esas lícitas variaciones.

9. Conclusiones

Según los Evangelios, Jesús oraba con mucha frecuencia. A veces durante toda la noche. En muchas ocasiones era al amanecer y al anochecer, lo que hace

41. Otra vez aquí el imperfecto de duración: *'elegen.*
42. También en la edic. crítica citada en nota 46 puede verse la lista de testigos que traen u omiten el pasaje. Los editores se inclinan, de modo cauteloso, por la autenticidad de la perícopa.
43. Véase, por ejemplo: *Mt* 5,44-47. O el *Padrenuestro*, tanto en *Mt* 6,12.14-15 como en *Lc* 11,4. O también en Juan, en el célebre «mandamiento nuevo»: *Ioh* 13,34-35).
44. *[46]Hacia la hora de nona Jesús exclamó con fuerte voz: —'Elí, Elí, lemá sabachthaní?, —es decir, —¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?* (*Mt* 27,46).
45. El griego de Marcos *'Elôi* sería mejor transliteración del arameo *'ela[h]i*, donde la *a* larga aramea podía oscurecerse hasta sonar casi *o*; de ahí la transliteración por la *ómega* griega; la caída de la *h* aramea es normal y, por tanto, es lógico no transliterarla. De todos modos, el *Elí* de Mateo también es correcta transliteración del arameo vulgar, pues en el *Targum* palestinense de los *Salmos*, el *Ps* 22,2 está escrito: *'Elí. 'Elí*, como en Mateo. Cfr. Haag-Born-Ausejo (dirs.), *Dicc. de la Biblia*, cit., voz *Elí, Elí, lemá sabakhthaní*, col. 551.
46. *Y Jesús, clamando con una gran voz, dijo: —¡Padre!, en tus manos encomiendo mi espíritu. Y, diciendo esto, expiró.*

razonable suponer que seguía las costumbres de un judío piadoso. Algunos *logia Iesu* consignan frases breves y vocablos, cuya autenticidad, a veces verbal y otras sustancial, tiene una base críticamente sólida. Sin embargo, las indicaciones del contenido de las oraciones más largas de Jesús —a las que aluden con frecuencia— son muy escasas. Tienen, sin embargo, excepcional importancia, por ser testimonios únicos de la conciencia de Jesús en su relación existencial con el Padre Eterno y con los hombres: desvelan la singular e intimísima unión que vivía Jesús con el Padre, el sentido de su Filiación y la confianza con que se dirigía a Él. El vocativo familiar arameo *'Abba'*, transliterado algunas veces por los Sinópticos —y por san Pablo—, expresa bien, dentro de los límites del lenguaje humano, tal entrañable sentido de su Filiación única.

En continuidad y discontinuidad con otros textos del AT, y en coherencia con otros del Nuevo, Jesús expresa en sus oraciones el valor del don divino de la verdadera sabiduría, concedido a los sencillos y humildes, y el rechazo del engreimiento de sí mismo. La oración de Jesús en su Pasión revela la entrega sin reservas —aunque indeciblemente dolorosa— de su voluntad, y de las otras facultades humanas, a los designios divinos en orden a la salvación de los hombres. Expresan el inefable amor de Jesús a su Padre y a los hombres, aun a pesar de las amargas repulsas sufridas por parte nuestra. En todos los casos, los sentimientos de Jesús manifestados en su oración están en completa coherencia con su modo de actuar y resultan, a la vez, como el motor de su existencia. Para nosotros son la clave de lo que hizo y de lo que sintió en su corazón durante su vida entre los hombres.

[illegible] los evangelios breves y sencillos, cuya autenticidad —a veces verbal y otras sustancial— tiene una base críticamente sólida. Por el contrario, la autenticación del contenido de las oraciones más largas de Jesús —a las que aludí en [illegible]— son muy escasas. Tienen, sin embargo, excepcional importancia, por ser testimonios únicos de la conciencia de Jesús en su relación esencial con el Padre Eterno y con los hombres: desvelan la singular e intimísima unión que une a Jesús con el Padre, el sentido de su Filiación y la confianza con que se dirige a Él. El vocativo familiar arameo *Abbá*, transliterado algunas veces por los Sinópticos —y por san Pablo—, expresa bien, dentro de los límites del lenguaje humano, ese entrañable sentido de su Filiación única.

Su contenido y alcance [illegible] otros textos del NT, y en coherencia con [illegible] del Nuevo, [illegible] en sus oraciones el valor del plan divino de [illegible] [illegible]

9. [illegible]

[illegible]

[illegible]

22
LA PETICION DE LA VENIDA DEL «REINO» (II)
El «Padrenuestro»

1. El «Padrenuestro»

i) *Las dos recensiones de Mateo y Lucas.* En medio de la perícopa sobre la oración (*Mt* 6, 5-15), Mateo inserta el *Padrenuestro* u *Oración dominical,* la *Oración del Señor* (*Mt* 6, 9-13). A su vez, Lucas reporta el *Padrenuestro* no sólo en contexto distinto del de Mateo, sino con una redacción también diversa, más abreviada (*Lc* 11, 2b-4).

A continuación damos una versión sinóptica de ambas recensiones del Padrenuestro:

	Mt 6,9b-13		*Lc* 11,2b-4
a]	[9b]*Padre nuestro, que estás en los Cielos,*	a]	[2b]*Padre,*
b]	*santificado sea tu Nombre;* [1.ª petición]	b]	*santificado sea tu Nombre,* [1.ª pet.]
c]	[10]*venga tu Reino;* [2.ª pet.]	c]	*venga tu Reino;* [2.ª pet.]
d]	*hágase tu voluntad* [3.ª pet.]		
e]	*así en la tierra como en el Cielo.*		
f]	[11]*El pan nuestro de cada día dánosle hoy.* [4.ª pet.]	f]	[3]*Nuestro pan cotidiano dánosle cada día.* [4.ª pet.]
g]	[12]*Y perdónanos nuestras deudas,* [5.ª pet.]	g]	[4]*Y perdónanos nuestros pecados,* [5.ª pet]
h]	*así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.*	h]	*puesto que también nosotros perdonamos a todo el que nos debe;*
i]	[13]*Y no nos dejes caer en la tentación,* [6.ª pet.]	i]	*y no nos dejes caer en la tentación.* [6.ª pet.]
j]	*sino líbranos del mal.* [7.ª pet.]		

([14]*Pues si perdonáis a los hombres sus ofensas, también os perdonará vuestro Padre Celestial.* [15]*Pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados*").

ii) *Comparación entre ambas:*

1) Salta a la vista que en a] Lucas no trae «nuestro que estás en los Cielos». b] y c] son exactamente iguales.

2) Lucas no reporta d], e] y j].

3) En la traducción castellana f] aparece igual en ambos, salvo la variante *hoy (sémeron)* en Mateo, y *cada día (kath'hêméran)* en Lucas, fórmula habitual en el lenguaje lucano. Hay además una ligera variante morfológica en ambos textos, que no es posible diferenciar en castellano[1].

4) Por lo que se refiere a g], Mateo dice «deudas» *(opheilêmata)*, mientras Lucas pone pecados *(hamartías)*. Los vocablos son distintos, pero su significación es sinónima en el lenguaje judaico y en el cristiano primitivo, ya que, según la mentalidad bíblica, cualquier *pecado* es como una *deuda* a Dios, que hay que reparar mediante la purificación y el perdón.

5) Incluso, Lucas, en h] escribe «a todo el que nos *debe*», en vez de «a todo el que ha pecado contra nosotros». Por lo que se refiere a h], la significación de la frase es la misma, pero hay clara variación morfológica y sintáctica entre ambas versiones, como puede apreciarse incluso en la traducción castellana.

6) La última coincidencia exacta entre ambos se da en i], mientras sólo Mateo reporta j].

Por varias razones gramaticales y retóricas, demasiado prolijas de exponer ahora[2], de la comparación de ambos textos del Padrenuestro resulta que la recensión de Lucas es explicable como reelaboración de la de Mateo, pero no al revés. La de Mateo conserva bastante el ritmo poético hebraico, el paralelismo de los miembros, de los esticos, etc., mientras que la de Lucas parece más bien una nueva redacción conceptualizada de la de Mateo[3]. Dejando a un lado estas cuestiones técnicas, está documentado que la recensión de Mateo coincide estrechamente con la que encontramos en la liturgia cristiana desde los primeros tiempos y es la que ha seguido empleándose[4]. La versión oficial catellana actual de la Iglesia sigue la recensión de Mateo, con ligeras licencias de traducción, para hacerla más clara en expresión castellana.

1. El imperativo *dá*: en Mateo va en aoristo, en Lucas en presente.

2. Estudio sugerente a este respecto se encuentra en el libro en preparación del Prof. de la University of Dallas (Texas), FARMER, William R., *The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*, en su Part. III, cap. V. El Prof. Farmer ha tenido la gentileza de dejarnos copia de bastantes folios de su libro todavía no publicado.

3. Ello no quiere decir que Lucas haya leído a Mateo (aunque podría ser); basta con que haya conocido una recensión igual o semejante a la de éste.

4. Así, el antiguo escrito cristiano *Didaché (Doctrina de los Doce Apóstoles)*, VIII, 2 (cuya datación se calcula alrededor del año 100), contiene una recensión del Padrenuestro casi igual que la de Mateo (el texto de la *Didaché* ha sido editado varias veces; puede verse cómodamente en RUIZ BUENO, Daniel, *Padres Apostólicos*, B.A.C., Madrid 1950, p. 85.

2. Exposición del «Padrenuestro»

El *Catecismo de la Iglesia Católica* hace una extensa y excelente exposición del Padrenuestro en los números 2759 a 2856. Aquí debemos ser mucho más breves.

«La oración dominical es, en verdad, el resumen de todo el Evangelio»[5]. «La oración dominical es la más perfecta de las oraciones (...). En ella, no sólo pedimos todo lo que podemos desear con rectitud, sino además según el orden que conviene desearlo. De modo que esta oración no sólo nos enseña a pedir, sino que también forma toda nuestra afectividad»[6]. «La Oración dominical es la oración por excelencia de la Iglesia. Forma parte integrante de las principales Horas del Oficio divino y de la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana: Bautismo, Confirmación y Eucaristía. Inserta en la Eucaristía, manifiesta el carácter "escatológico" de sus peticiones, en la esperanza del Señor, "hasta que venga" (1 Co 11, 26)»[7].

3. Invocación inicial

¡Padre!/¡Padre nuestro! —Somos hijos de Dios.— Común en las oraciones de Jesús, de que nos hablan los Evangelios, es el modo de dirigirse a Dios: Lo hacía con la palabra familiar *Abbá*, que en el dialecto arameo popular de su tiempo era como los niños llamaban a su padre. También podía ser empleada por los hijos mayores, dentro del lenguaje coloquial de familia. Habría que traducirla quizá por *papá*. Tal modo tan entrañable de invocar a Dios era nuevo en la piedad israelita[8].

No era nueva, sin embargo, la consideración de Dios como Padre del pueblo de Israel[9]. «Dios es expresamente llamado *Padre* unas 21 veces en los libros canónicos del AT (...). Pero sobre todo hay que tener en cuenta que *paternidad* es un concepto correlativo que incluye necesariamente el de filiación.:y de estas diversas categorías de hijos de Dios sí se habla con gran frecuencia en el AT. (...) Incluso hay, tanto de parte del rey como del pueblo, un primer intento de invocar a Dios como Padre, intento que luego se llega a realizar en boca del piadoso individual. De todas formas es aquí donde también más claramente se muestran

5. Tertuliano, *De oratione* [*Sobre la Oración*], 1.
6. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 9.
7. *CIgC*, n. 2776.
8. Cfr. Jeremias, Joachim, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, Salamanca 2.ª edic. 1983.
9. Cfr. *Ex* 4, 22-23; *Os* 11,3-9; *Ier* 3,19; 31,20; etc. Un excelente estudio es el de Limburg, Klaus, *La paternidad divina en el AT: algunas observaciones lingüístico-formales*, en AA.VV., *Biblia, Exégesis y Cultura*. Estudios en honor del Prof. José M.ª Casciaro, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 201-220.

los límites de la revelación veterotestamentaria respecto a la paternidad divina: estos pasajes en los que se invoca a Dios como Padre, no son sólo muy pocos —si se piensa, p. ej., que faltan del todo en el Salterio—, sino también parecen unos primeros balbuceos. Fue necesaria la explícita enseñanza del Hijo unigénito de Dios para que aprendiéramos este modo filial de dirigirnos, en el Espíritu Santo, al Padre»[10]. A partir de la historia sobre David se habla a veces de Dios como Padre del Rey (cfr. *2 Sam* 7,14; *Ps* 2,7; 89,27). El nuevo modo *familiar* como se dirige Jesús a Dios con el vocativo *Abbá* es expresivamente sugestivo de la intimidad de su alma: ¿Sería porque Jesús se sentía, de manera entrañable, irrepetible, doblemente Hijo, en cuanto Verbo eterno del Padre y en cuanto que no tenía padre de la tierra?

No deja de ser asombroso que Jesús nos haga partícipes de ese sentimiento y de la realidad sobrenatural de su Filiación divina. Por eso, el pensamiento cristiano se ha expresado con el sintagma *filii in Filio*, es decir, «somos hijos [de Dios] en el Hijo»[11].

No hay acuerdo entre los estudiosos acerca de cómo explicar la variación *Padre / Padre nuestro*, entre Lucas y Mateo. ¿Será aquí más conforme con el original la transcripción de Lucas, sólo *¡Padre!*? ¿Habría añadido Mateo *nuestro*, por influjo del uso litúrgico comunitario? ¿Sería Lucas el que habría abreviado la invocación, adaptándola a las veces en que Jesús se dirigía en su oración al Padre? En cualquier caso, la fórmula más extensa, *Padrenuestro*, es la que ha prevalecido en la oración de la Iglesia, no sin la guía del Espíritu de Dios.

Así, el *Catecismo de la Iglesia Católica* puede explicar: «si recitamos en verdad el "Padre Nuestro", salimos del individualismo, porque de él nos libera el Amor que recibimos. El adjetivo "nuestro" al comienzo de la Oración del Señor, así como el "nosotros" de las cuatro últimas peticiones no es exclusivo de nadie»[12]. «Por eso, a pesar de las divisiones entre los cristianos, la oración al Padre "nuestro" continúa siendo un bien común y un llamamiento apremiante para todos los bautizados. En comunión con Cristo por la fe y el Bautismo, los cristianos deben participar en la oración de Jesús por la unidad de sus discípulos (cf Conc. VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, nn. 8 y 22)»[13]. «Los bautizados no pueden rezar el Padre "nuestro" sin llevar con ellos ante El a todos aque-

10. LIMBURG, K., art. cit., pp. 219-220.
11. «Dios quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el "designio benevolente" (Ef 1, 9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado, "predestinándonos a la adopción filial en él" (Ef 1, 4-5), es decir, "a reproducir la imagen de su Hijo" (Rm 8, 29) gracias al "Espíritu de adopción filial" (Rm 8, 15). Este designio es una "gracia dada antes de todos los siglos" (2 Tm 1, 9-10), nacido inmediatamente del amor trinitario. Se despliega en la obra de la creación, en toda la historia de la salvación después de la caída, en las misiones del Hijo y del Espíritu, cuya prolongación es la misión de la Iglesia (cf. CONC. VATICANO II, Decreto *"Ad gentes"*, nn. 2-9)» (*CIgC*, n. 257).
12. *CIgC*, n. 2792.
13. *CIgC*, n. 2791.

llos por los que el Padre ha entregado a su Hijo amado. El amor de Dios no tiene fronteras, nuestra oración tampoco debe tenerla[14]. Orar a "nuestro" Padre nos abre a dimensiones de su Amor manifestado en Cristo: orar con todos los hombres y por todos los que no le conocen aún para que "estén reunidos en la unidad" (Jn 11, 52)»[15].

«Pero Jesús no nos deja una fórmula para repetirla de modo mecánico (cf Mt 6, 7; 1 R 18, 26-29). Como en toda oración vocal, el Espíritu Santo, a través de la Palabra de Dios, enseña a los hijos de Dios a hablar con su Padre. Jesús no sólo nos enseña las palabras de la oración filial, sino que nos da también el Espíritu por el que éstas se hacen en nosotros "espíritu y vida" (Jn 6, 63). Más todavía, la prueba y la posibilidad de nuestra oración filial es que el Padre "ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: '¡Abbá, Padre!'"»[16].

Que estás en los Cielos. Es una expresión de estilo aramaico y hebraico, lenguas escasas en adjetivos. Equivale a *Celestial.* De ahí también que diga «Cielos» y no «Cielo», pues en el AT, casi siempre «los Cielos», y no «el Cielo», son considerados la morada propia de Dios[17], sin que esto obste a su presencia también en toda la creación. Esta expresión de corte tan semítico es, críticamente hablando, una muestra de ser auténtica de Jesús o, al menos, de su origen judaico primitivo. «Esta expresión bíblica no significa un lugar ["el espacio"] sino una manera de ser; no el alejamiento de Dios sino su majestad. Dios Padre no está "fuera", sino "más allá de todo" lo que, acerca de la santidad divina, puede el hombre concebir. Como es tres veces Santo, está totalmente cerca del corazón humilde y contrito»[18]. «Es preciso convencerse de que Dios está junto a nosotros de continuo. —Vivimos como si el Señor estuviera allá lejos, donde brillan las estrellas, y no consideramos que también está siempre a nuestro lado. Y está como un Padre amoroso —a cada uno de nosotros nos quiere más que todas las madres del mundo pueden querer a sus hijos—, ayudándonos, inspirándonos, bendiciendo... y perdonando»[19].

4. Las siete peticiones del «Padrenuestro»

«Después de habernos puesto en presencia de Dios nuestro Padre para adorarle, amarle y bendecirle, el Espíritu filial hace surgir de nuestros corazones siete peticiones, siete bendiciones. Las tres primeras, más teologales, nos atraen ha-

14. Cfr. Conc. Vatic. II, Declaración «*Nostra aetate*», n. 5.
15. *CIgC*, n. 2793.
16. *CIgC*, n. 2766.
17. Cfr. Farmer, W.R., *The Pastoral Relevancre...*, cit., antes en nota 2.
18. *CIgC*, n. 2794.
19. Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Camino*, Ed. Rialp, 57.ª edic., Madrid 1992, n. 267.

cia la Gloria del Padre; las cuatro últimas, como caminos hacia El, ofrecen nuestra miseria a su Gracia»[20].

«El primer grupo de peticiones nos lleva hacia El, para El: ¡*tu* Nombre, *tu* Reino, *tu* Voluntad! Lo propio del amor es pensar primeramente en Aquel que amamos. En cada una de estas tres peticiones, nosotros no "nos" nombramos, sino que lo que nos mueve es "el deseo ardiente", "el ansia" del Hijo amado, por la Gloria de su padre (cf Lc 22, 14; 12, 50). "Santificado sea... venga... hágase...": estas tres súplicas ya han sido escuchadas en el Sacrificio de Cristo Salvador, pero ahora están orientadas, en la esperanza, hacia su cumplimiento final mientras Dios no sea todavía todo en todos (cf 1 Co 15, 28)»[21].

«El segundo grupo de peticiones (...) son la ofrenda de nuestra esperanza y atrae la mirada del Padre de las misericordias. Brota de nosotros y nos afecta ya ahora, en este mundo: "danos... perdónanos... no nos dejes... líbranos". La cuarta y la quinta petición se refieren a nuestra vida como tal, sea para alimentarla, sea para sanarla del pecado; las dos últimas se refieren a nuestro combate por la victoria de la Vida, el combate mismo de la oración»[22].

1) *Santificado sea tu Nombre*. En el lenguaje bíblico, el «nombre» designa la misma realidad que se menciona. Lo que no tiene «nombre» no existe. Mencionar el «nombre» de Dios es confesar que Dios existe[23]. El verbo «santificar», quiere decir aquí «reconocer como santo», «tratar como santo». En el AT «lo santo», lo «sagrado» (en hebreo *qadôsh*), es lo propio y peculiar de Dios. Los demás seres son santos sólo por participación de la santidad de Dios[24]. «Pero esta petición es enseñada por Jesús como algo a desear profundamente y como un proyecto en que Dios y el hombre se comprometen. Desde la primera petición a nuestro Padre estamos sumergidos en el misterio íntimo de su Divinidad y en el drama de la salvación de nuestra humanidad. Pedirle que su Nombre sea santificado nos implica en "el benévolo designio que él se propuso de antemano" para que nosotros seamos "santos e inmaculados en su presencia, en el amor" (cf Ef 1, 9-14)»[25].

2) *Venga a nosotros tu Reino*. El sintagma *a nosotros* es una explicación o aclaración catequética legítima, que aparece muy pronto en los documentos cristianos. La palabra *Reino*, o *Reinado*, o *Realeza*, que de las tres maneras puede traducirse la original griega *Basileía* (que a su vez corresponde a la hebrea *Malqût*), tiene una larga historia en el AT y constituye un aspecto esencial en la predica-

20. *CIgC*, n. 2803.
21. *CIgC*, n. 2804.
22. *CIgC*, n. 2805.
23. Cfr. CASCIARO, J.M. y MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 63-64.
24. Cfr. *Ibid*., pp. 177-180.
25. *CIgC*, n. 2807.

ción de Jesús[26]. La fórmula completa que aparece en el Antiguo y en el NT es *Reino de Dios*[27]. Con la venida del Reino de Dios llega a su fin el dominio de Satanás sobre los hombres, es decir, del pecado y de la muerte, y se inaugura el reinado de «justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo» (*Rom* 14,17), que aporta Jesucristo. Los milagros con que va acompañada la vida y predicación de Jesús son signo de que «ha empezado» el Reino de Dios (*Mt* 12,28), aunque no llegará a su plenitud hasta su segunda Venida o Parusía, al final de los tiempos.

«En la Oración del Señor [el Padrenuestro], se trata principalmente de la venida final del Reino de Dios por medio del retorno de Cristo (cf Tt 2, 13). Pero este deseo no distrae a la Iglesia de su misión en este mundo, más bien la compromete. Porque desde Pentecostés, la venida del Reino es obra del Espíritu del Señor "a fin de santificar todas las cosas llevando a plenitud su obra en el mundo" (*Misal Romano*, plegaria eucarística IV)»[28]. La petición y espera de la intervención final divina para la instauración del Reinado de Dios, "La vocación del hombre a la vida eterna no suprime, sino que refuerza su deber de poner en práctica la energías y los medios recibidos del Creador para servir en este mundo a la justicia y a la paz (cf CONC. VATICANO II, Const. *"Gaudium et spes"*, nn. 22; 32; 39)»[29].

3) *Hágase tu voluntad (así) en la tierra como en el cielo.* En el texto original de Mateo viene el adverbio *así* (en griego *hôs*), pero no es necesario conservarlo en castellano: es, pues, correcta la última fórmula oficial de la Iglesia en lengua castellana. La idea de la petición es clara: los hombres y mujeres, por la libertad que nos ha dado Dios desde el momento de la creación, podemos resistir a la Voluntad divina, forjando entonces nuestra desgracia. Pero, como está escrito en el epistolario del NT, *Dios, nuestro Salvador, quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* (*1 Tim* 2,3b-4) y *usa de paciencia, no queriendo que algunos perezcan* (*2 Pet* 3,9). La petición va, pues, dirigida a interceder ante Dios para que envíe abundantes gracias en beneficio de todos los hombres y mujeres, porque ésa es la Voluntad de Dios (*Eph* 1,9-11). «Jesús, "aun siendo Hijo, con lo que padeció, experimentó la obediencia" (Hb 5, 8). ¡Con cuánta más razón la deberemos experimentar nosotros, criaturas y pecadores, que hemos llegado a ser hijos de adopción en El! Pedimos a nuestro Padre que una nuestra voluntad a la de su Hijo para cumplir su voluntad, su designio de salvación para la vida del mundo»[30].

26. Cfr. GARCÍA-MORENO, Antonio, *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, EUNSA, Pamplona 1982. SCHNACKENBURG, Rudolf, *Reino y Reinado de Dios*, Estudio bíblico-teológico, Ed. Fax, Madrid 1970.

27. O *Reino de los Cielos*: En este sintagma *Cielos* es un sustitutivo de *Dios*, según la piedad judaica, para no pronunciar trivialmente el nombre divino.

28. *CIgC*, n. 2818.

29. *CIgC*, n. 2820.

30. *CIgC*, n. 2825.

4) *Danos hoy nuestro pan de cada día.* Esta versión es de mejor estilo castellano que la tradicional, más pegada a la sintaxis del original griego. El sentido es igual y correcto en ambas. El *pan* indica lo sustancial de la comida en el entorno geográfico del tiempo de Jesús. *Comer pan* es una expresión usual en el Antiguo y NT para designar el alimento común de la población de los países ribereños del Mediterráneo. El sintagma de *cada día* es buena versión de la palabra griega *epioúsios* indica el mantenimiento necesario y sobrio de la vida, el de hoy y el del inmediato mañana. En el contexto geográfico de la predicación de Jesús, por la bondad del clima, que no requiere especiales gastos para la habitación y vestido, el alimento constituía la principal preocupación. Los bienes de la educación no estaban planteados como hoy día: la estructura religioso-social del judaísmo, con sinagogas esparcidas por ciudades y pueblos, aún muy pequeños, proveía de una educación elemental: aprender a leer y escribir, formación religiosa y cívica, superior a la mayoría de los pueblos de su época. Por lo demás, esta cuarta petición indica que los bienes básicos son declarados lícitos y necesarios para un tenor de vida adecuado a la dignidad humana. La antropología que subyace en la petición apunta a que tales bienes materiales básicos, que proporciona la tierra y el trabajo del hombre, son fontalmente un don de Dios. Como los padres se preocupan del sustento de sus hijos, así Dios provee paternalmente a las necesidades de sus criaturas (cfr. *Mt* 6,19-21.25-34). «Pero la existencia de hombres que padecen hambre por falta de pan revela otra hondura de esta petición. El drama del hambre en el mundo, llama a los cristianos que oran en verdad a una responsabilidad efectiva hacia sus hermanos, tanto en sus conductas personales como en su solidaridad con la familia humana»[31]. La interpretación cristiana de esta petición ha visto también en este «pan de cada día» el alimento necesario para la vida en su más amplio sentido, en el que se incluyen los bienes espirituales, entre ellos, como principal, el Cuerpo eucarístico de Jesucristo. Los Santos Padres insisten en esa idea: «La Eucaristía es nuestro pan cotidiano», predicaba san Agustín[32].

5) *Perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden.* En el vocabulario religioso judaico y del NT *deudas* y *pecados* u *ofensas* son equivalentes. La versión oficial en la actualidad es, pues, correcta y estilísticamente más sencilla que la antigua, siendo ambas igulamente fieles a las originales evangélicas. «Ahora, en esta nueva petición, nos volvemos a El como el hijo pródigo (cf Lc 15, 11-32), y nos reconocemos pecadores ante El como el publicano (cf Lc 18, 13). Nuestra petición empieza con una "confesión" en la que afirmamos, al mismo tiempo, nuestra miseria y su Misericordia. Nuestra esperanza es firme porque, en su Hijo, "tenemos la redención, la remisión de nuestros pecados"»[33].

31. *CIgC*, n. 2831.
32. Cfr. *Sermo* 57, 7,7.
33. *Col* 1,14; *Eph* 1,7. *CIgC*, n. 2839.

«La segunda parte de esta petición es una llamada seria a perdonar a nuestros semejantes: ¿cómo nos atrevemos a pedir perdón a Dios, si no estamos dispuestos a perdonar a los demás? El cristiano debe ser consciente de las exigencias de esta oración, que ha de rezar con todas sus consecuencias: no querer perdonar a otro es condenarse uno a sí mismo»[34]. «Se trata de una participación, vital y nacida "del fondo del corazón", en la santidad, en la misericordia, y en el amor de nuestro Dios. Sólo el Espíritu que es "nuestra Vida" (Ga 5, 25) puede hacer nuestros los mismos sentimientos que hubo en Cristo Jesús (cf Flp 2, 1-5) (...). La parábola del siervo sin entrañas, que culmina la enseñanza del Señor sobre la comunión eclesial (cf Mt 18, 23-35), acaba con esta frase: "Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial si no perdonáis cada uno de corazón a vuestro hermano"»[35].

6) *No nos dejes caer en la tentación.* El concepto de *tentación*[36] en la Biblia es ambivalente: de un lado significa *prueba*, de otro *seducción*[37]. Dios prueba al justo para que se robustezca en la fidelidad a Dios y sea enriquecido con mayores gracias. El demonio tienta a todos para seducirlos y perderlos[38]. «Traducir en una sola palabra el texto griego es difícil: significa "no permitas entrar en" (cf Mt 26, 41), "no nos dejes sucumbir a la tentación" (...). Le pedimos que no nos deje tomar el camino que conduce al pecado, pues estamos empeñados en el combate "entre la carne y el Espíritu". Esta petición implora el Espíritu de discernimiento y de fuerza (...). También debemos distinguir entre "ser tentado" y "consentir" en la tentación»[39].

7) *Y líbranos del mal.* La frase va en el texto evangélico original introducida por la partícula adversativa *allá*, en castellano *pero, mas, sino.* No tiene importancia alguna, sin embargo, que en la nueva versión oficial se haya sustituido por la copulativa «y». También podría traducirse igualmente por: *Sino líbranos del Maligno*, pues la palabra original griega *ponêrós* significa «malo» y «maligno», es decir el Demonio, cuando va en masculino, como «mal, vicio» cuando va en neutro. Pero en el texto, al ir construida en genitivo, común a ambos géneros, no puede distinguirse. La petición es semejante a la oración de Jesús al Padre en los discursos de la Última Cena: *No te pido que los saques del mundo, sino que los guardes del mal (del Maligno)* (*Ioh* 17,15), donde vuelve a encontrarse la misma ambigüedad mal/Maligno.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* se inclina por la segunda significación al comentar: «En esta petición, el mal no es una abstracción, sino que designa una

34. AA.VV., *Sagrada Biblia, Santos Evangelios*, cit., nota a *Mt* 6,12.
35. *CIgC*, nn. 2842-2843.
36. En griego *peirasmós*, en hebro *massáh*.
37. Cfr. GOMÁ I CIVIT, Isidro, *El Evangelio según San Mateo*, vol. I, Marova, Madrid 1966, pp. 128-133.
38. Cfr. CASCIARO, J.M., *Jesucristo y la sociedad política*, Ed. Palabra, 3.ª edic., Madrid 1973, pp. 62-63.
39. *CIgC*, nn. 2846-2847.

persona, Satanás, el Maligno, el ángel que se opone a Dios. El "diablo" ["dia-bolos"] es aquel que "se atraviesa" en el designio de Dios y su obra de salvación cumplida en Cristo»[40]. Pero ambas significaciones están íntimamente relacionadas, porque el origen y causa del mal en la creación viene precisamente de la rebelión de Satanás: «Al pedir ser liberados del Maligno, oramos igualmente para ser liberados de los males, presentes, pasados y futuros de los que él es autor o instigador. En esta última petición, la Iglesia presenta al Padre todas las desdichas del mundo. Con la liberación de todos los males que abruman a la humanidad, implora el don precioso de la paz y la gracia de la espera perseverante en el retorno de Cristo»[41].

Digamos en conclusión que «el Padrenuestro es una de las páginas más comentadas de toda la Sagrada Escritura. Los grandes escritores de la Iglesia nos han dejado explicaciones llenas de piedad y sabiduría. Ya los primeros cristianos, "fieles a la recomendación del Salvador y siguiendo su divina enseñanza", centraron su oración en esta sublime y sencilla fórmula de Jesús. Y también los últimos cristianos elevarán su corazón para decir por última vez el Padrenuestro cuando estén a punto de ser llevados al Cielo. Desde que el hombre es niño hasta que deja este mundo, el Padrenuestro es la oración que le llena de consuelo y de esperanza (...). Tan importante es esta oración dominical, que desde los tiempos apostólicos se utilizó como base de la catequesis cristiana, junto al Credo o Símbolo de la Fe, el Decálogo y los Sacramentos. La vida de oración se enseñaba a los catecúmenos comentando el Padrenuestro. Y, de allí, esta costumbre ha pasado a nuestros catecismos»[42].

40. *CIgC*, n. 2851.
41. *CIgC*, n. 2854.
42. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Mt* 6,9-13.

Capítulo IV
PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

23
DEL TABOR A JERUSALÉN
En el umbral de la Pascua

Abordamos el estudio de los acontecimientos finales de la vida pública de Jesucristo. «En el umbral de la vida pública se sitúa el Bautismo; en el de la Pascua, la Transfiguración»[1].

1. El episodio de Cesarea de Filipo: punto de inflexión en los Sinópticos

Los Evangelios Sinópticos, y en particular san Marcos, tienen un punto central en su desarrollo: el *episodio de Cesarea de Filipo* (*Mt* 16,13-20; *Mc* 8,27-30; *Lc* 9,18-22). Jesús, retirándose del territorio propiamente judaico, sube al Norte, hacia Siria por los hoy famosos altos del Golán. En el camino se detiene en una pequeña población llamada Cesarea de Filipo. Allí pregunta a los Apóstoles qué piensan las gentes y qué piensan ellos de su persona. La respuesta es adelantada por Simón Pedro: *Tú eres el Cristo, [el Mesías] el Hijo de Dios vivo* (*Mt* 16,16). A su vez, la respuesta de Jesús está llena de significado: *Bienaventurado eres Simón Hijo de Iona, porque esto no te lo revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los Cielos* (*Mt* 16,18).

¿Por qué es clave esta escena en los relatos evangélicos? Antes de este pasaje Jesús había proclamado la venida del Reino, y el cumplimiento de las promesas

1. *CIgC*, n. 556. «Por el bautismo de Jesús "fue manifestado el misterio de la primera regeneración": nuestro bautismo; la Transfiguración "es el sacramento de la segunda regeneración": nuestra propia resurrección (Santo TOMÁS, *S. Th.*, 3, 45, 4, ad 2). Desde ahora nosotros participamos en la Resurrección del Señor por el Espíritu Santo que actúa en los sacramentos del Cuerpo de Cristo. La Transfiguración nos concede una visión anticipada de la gloriosa venida de Cristo "el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo" (Flp 3, 21). Pero ella nos recuerda también que "es necesario que pasemos por muchas tribulaciones para entrar en el Reino de Dios" (Hch 14, 22)» (*CIgC*, n. 556).

antiguas. Estos anuncios no habían sido captados por la mayoría del pueblo, sino tan sólo por una minoría. Con el episodio de Cesarea de Filipo se pone punto final al «período galileo» y comienza el ministerio por regiones limítrofes del territorio judío, hacia Judea y Jerusalén, donde morirá. Todo ello forma como un hito en la historia evangélica.

2. La subida de Jesús a Jerusalén

«"Como se iban cumpliendo los días de su asunción —expone el *Catecismo de la Iglesia Católica* [2]—, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén" (Lc 9, 51; cf Jn 13, 1). Por esta decisión, manifestaba que subía a Jerusalén dispuesto a morir. En tres ocasiones había repetido el anuncio de su Pasión y de su Resurrección (cf Mc 8, 31-33; 9, 31-32; 10, 32-34). Al dirigirse a Jerusalén dice: "No cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén" (Lc 13, 33)».

Lucas dispone su Evangelio de manera parecida a Marcos y Mateo[3], pero con peculiaridades claras. La sección narrativa que va desde Galilea a Jerusalén está muy desarrollada (*Lc* 9,51-21,38): abarca unos diez capítulos, casi una tercera parte de la extensión de todo el libro; y es presentada como un *largo viaje* de Jesús con sus discípulos; no se trata sólo de un esquema geográfico, sino teológico: expansión de la «Buena Nueva» desde Galilea hasta Jerusalén, centro religioso del mundo judío y culminación de la vida de Jesús. La mayoría de las secuencias de *Lc* 9,51-21,38 son propias del tercer Evangelista, si bien algunas de ellas se encuentran también en Mateo y Marcos. Por eso, esta sección lucana es conocida como el «gran viaje»[4], o la «gran inserción de Lucas»[5].

Jerusalén ocupa en Lucas un lugar más destacado que en los otros Evangelios. Los relatos de la Infancia comienzan y terminan con dos escenas cuyo cen-

2. *CIgC*, n. 557.

3. Los Evangelios Sinópticos siguen un esquema narrativo común del ministerio público de Jesús, algo simplificado: 1) Preparación del ministerio. 2) Predicación en Galilea. 3) Desde Galilea a Judea y Jerusalén. 4) Ministerio en Jerusalén. 5) Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús. Frente a esa estilización, el Evangelio de Juan se acerca más a la sucesión real de los hechos: se articula en torno a cuatro idas a Jerusalén con ocasión de otras tantas grandes fiestas: tres de ellas son «Pascuas», la cuarta no está suficientemente claro si es otra Pascua o una de las otras fiestas, como la de los Tabernáculos. Ambos esquemas, de los Sinópticos y de Juan, resultan complementarios.

4. El gran viaje de Galilea a Jerusalén (*Lc* 9,51-19,27), se corresponde de alguna manera con las secciones «de Judea y Jerusalén» de *Mc* 10,1-12,50 y *Mt* 19,1-23,39.

5. Como Mateo, y a diferencia de Marcos, Lucas recopila gran cantidad de dichos o *logia* de Jesús. Lucas (en contraste con Mateo) no suele agruparlos formando «discursos», sino que los distribuye situándolos al hilo de los acontecimientos. Esta característica ha motivado que se le califique como «el primer historiador de Jesús», al intentar ubicar los dichos en el contexto de tiempo y lugar, «los dos ojos de la Historia». Mateo, en cambio, habría sido «el primer catequista cristiano», al agrupar por temas los dichos de Jesús.

tro es el Templo de Jerusalén: el anuncio a Zacarías (*Lc* 1,5-26) y el episodio del Niño perdido y hallado en el Templo (*Lc* 2,47-50). En las tentaciones de Jesús en el desierto, Lucas presenta un orden distinto del de Mateo, de manera que la tercera tentación es precisamente en el Templo. Ya desde el comienzo de su vida pública, Jesús comienza *a caminar hacia Jerusalén,* donde culminarán los acontecimientos salvadores[6]. Finalmente, el Tercer Evangelio se cierra con una escena ocurrida en el mismo lugar donde había comenzado, el Templo: *Y ellos le adoraron y regresaron a Jerusalén con gran gozo. Y estaban siempre en el Templo bendiciendo a Dios.* Este esquema de Lucas no es casual, sino intencionado. Así, en su segundo libro, *Hechos de los Apóstoles,* hará un esquema paralelo. Los *Hechos* comienzan con el relato de la Ascensión del Señor y la venida del Espíritu Santo en Jerusalén (*Act* 1,6-2,13). La Ciudad Santa, designada por los profetas como centro de salvación, es en la que Jesús es también rechazado como ellos (*Lc* 4,9; 13,33). Los *Hechos* continúan narrando la propagación del evangelio por el mundo, también como viajes: primero de Pedro y después, de Pablo, hasta llegar a Roma, nuevo centro del mundo conocido en su época.

3. El triple anuncio de la Pasión por Jesús

En los relatos Sinópticos, a partir del suceso de Cesarea de Filipo, se insiste repetidas veces en la predicción que hace Jesús de su Pasión. Tres veces de manera explícita y otras con alusiones indirectas[7]. En la conciencia de Jesús estaban gravitando esos dolorosos acontecimientos. El primer anuncio lo hace tras la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo; el segundo, después de la Transfiguración; y el tercero, en la última subida a Jerusalén. El Evangelio de Juan también reporta tres predicciones de la Pasión en boca de Jesús[8], si bien san Juan destaca más la Cruz como exaltación y gloria (*Ioh* 12,31-33), usando la imagen de «levantar en lo alto» al crucificado[9]. Los evangelistas, a través de estos relatos, enfatizan la trascendencia de la Pasión de Jesús, «la importancia de su disposición para el sacrificio y la clara previsión que tuvo de sus dolores. Por lo demás, todo el contexto que envuelve estas tres predicciones, se encuentra lleno de otras alu-

6. En los términos *caminar, camino,* se ha visto una expresión preferida por Lucas para orientar la narración evangélica como un largo viaje hacia la Ciudad Santa, que aún se concreta más desde *Lc* 9,51 a 19,38. Sólo Lucas no habla de las apariciones de Jesús resucitado en Galilea, quizá para no romper ese esquema literario y teológico y dar mayor relieve a las apariciones en Jerusalén.

7. Cfr. Feuillet, A., *Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangiles synoptiques,* en "Revue Thomiste" 67 (1967), pp. 533-560; 68 (1968), pp. 41-744.

8. La primera durante el encuentro con Nicodemo, con el símbolo de la serpiente de bronce (*Ioh* 3,14); la segunda, al compararse al Buen Pastor que entrega su vida por sus ovejas (*Ioh* 10,17-18); y la tercera, al compararse al «grano de trigo» que muere (*Ioh* 12,24).

9. Cfr. Ocáriz, F.- Mateo Seco, L.F.- Riestra, J.A., *El misterio de Jesucristo,* EUNSA, Pamplona 1993, pp. 318-320.

siones a la Pasión. La coronación, la constituyen las importantísimas palabras finales acerca del "rescate por muchos" (Mt 20,28; Mc 10,45)»[10].

4. LA TRANSFIGURACIÓN: UNA VISIÓN ANTICIPADA DEL «REINO»

«A partir del día en que Pedro confesó que Jesús es el Cristo —resume el *Catecismo de la Iglesia Católica,* n. 554—, el Hijo de Dios vivo, el Maestro "comenzó a mostrar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén, y sufrir... y ser condenado a muerte y resucitar al tercer día" (Mt 16, 21): Pedro rechazó este anuncio (cf Mt 16, 22-23), los otros no lo comprendieron mejor (cf Mt 17, 23; Lc 9, 45). En este contexto se sitúa el episodio misterioso de la Transfiguración de Jesús (cf Mt 17, 1-8 par.: 2 P 1, 16-18), sobre una montaña, ante tres testigos elegidos por él: Pedro, Santiago y Juan. El rostro y los vestidos de Jesús se pusieron fulgurantes como la luz, Moisés y Elías aparecieron y le "hablaban de su partida, que estaba para cumplirse en Jerusalén" (Lc 9, 31). Una nube les cubrió y se oyó una voz desde el cielo que decía: "Este es mi Hijo, mi elegido; escuchadle" (Lc 9, 35)».

Los tres relatos de los Sinópticos (*Mt* 17,1-8; *Mc* 9,2-8; *Lc* 9,28-36) son muy cercanos entre sí. Marcos lo relata así: *Seis días después*[11], *tomó Jesús consigo a Pedro, a Santiago y a Juan*[12] *y los llevó, a ellos solos aparte a un monte alto*[13], *y se transfiguró ante ellos* (*Mc* 9,2). «Por un instante, Jesús muestra su gloria divina, confirmando así la confesión de Pedro»[14]: *Sus vestidos se volvieron resplandecientes y muy blancos; tanto que ningún batanero en la tierra puede dejarlos así de blancos* (*Mc* 9,3). Y añade: *Y se les aparecieron Elías y Moisés*[15] *y conversaban con Jesús*[16] (*Mc* 9,4). «Moisés y Elías habían visto la gloria de Dios en la Montaña; la Ley y los profetas habían anunciado los sufrimientos del Mesías (cf Lc 24, 27)»[17]. Pedro toma la palabra para proponer —lleno de felicidad— hacer tres tiendas (*Mc* 9,5-6). En esta teofanía la nube indica la presencia del Espíritu Santo[18]: *Entonces*

10. MEINERTZ, Max, *Teología del Nuevo Testamento,* ed. Fax, Madrid 1966, p. 147.

11. A pesar de esta precisión, no está claramente señalado a qué acontecimiento se refiere, si a la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (cfr. *Mc* 8,27-30), o a la predicción que ha hecho Jesús de su Pasión (*Mc* 8,31-33).

12. Los mismos que habían asistido a la resurrección de la hija de Jairo (*Mc* 5,37) y que estarían más cerca de Jesús en su agonía en Getsemaní (*Mc* 14,33).

13. *Lc* 9,28 aclara que «*a hacer oración*». La tradición que se remonta al siglo IV (cfr. San CIRILO DE JERUSALÉN, *Cathechesis* XII, 16), sitúa este lugar en el Monte Tabor, al sudeste de Nazaret, con unos 550 m de altura sobre la llanura circundante. En él existen ruinas de basílica y edificaciones de los Cruzados y una basílica actual, hospedería y edificaciones para peregrinaciones, levantadas por la Custodia Franciscana de Tierra Santa.

14. *CIgC,* n. 555.

15. Los representantes más eximios de los Profetas y de la Ley.

16. Lc 9,31 especifica: «hablaban de la salida (*éxodo*) de Jesús que había de cumplirse en Jerusalén».

17. *CIgC,* n. 555.

18. «Apareció toda la Trinidad: el Padre en la voz, el Hijo en el hombre, el Espíritu en la nube luminosa» (Santo TOMÁS, *S.Th.,* 3, 45, 4, ad 2): «Tú te has transfigurado en la montaña,

se formó una nube[19] *que los cubrió con su sombra y se oyó una voz desde la nube que decía: —Este es mi Hijo, el Amado*[20], *escuchadle* (*Mc* 9,7; cfr. *Is* 42,1).

Existe una analogía con el episodio del ayuno y tentaciones y con el del Bautismo[21]: Jesús, retirado a la soledad de un monte, ora; se reafirma en su mesianismo trascendente, libre de perspectivas nacionalistas, en la línea del mesianismo sufriente de los cantos del *Siervo de Yhwh* (*Is* 42,1-53,12).

En la Transfiguración, el Padre celestial confirma la verdad de la actitud de Jesús en el mesianismo sufriente. La voz desde la nube pronuncia unas palabras semejantes a las del comienzo del primer *Canto del Siervo* de Isaías y en el episodio del Bautismo de Jesús (*Mt* 3,17; *Mc* 1,11; *Lc* 3,22). Son estas palabras del Padre celestial las que nos interesa considerar. La declaración de Jesús como «el Amado», indica que es el Hijo Único de Dios[22]. El mandato de «escuchadle», es una declaración de la autoridad de Jesús: sus enseñanzas, sus mandatos, tienen la potestad del mismo Dios. Finalmente, la circunstancia de que las palabras desde la nube repitan las de la profecía de Isaías y las del Bautismo, denotan que no se trata de una dignidad nueva que ahora se confiere a Jesús, sino de una cualidad que ya estaba declarada antes[23].

5. La entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén

Con la entrada de Jesús en Jerusalén se manifiesta la venida del Reino que el Rey-Mesías llevará a cabo mediante la Pascua de su Muerte y de su Resurrección[24]. *Lc* 19,28-21,38 relata la entrada mesiánica de Jesús en la Ciudad Santa[25],

y, en la medida en que ellos eran capaces, tus discípulos han contemplado tu Gloria, oh Cristo Dios, a fin de que cuando te vieran crucificado comprendiesen que tu Pasión era voluntaria y anunciasen al mundo que Tú eres verdaderamente la irradiación del Padre» (Liturgia bizantina, *Kontakion de la Fiesta de la Transfiguración*) (cit. por *CIgC*, n. 555).

19. *Mt* 17,5 añade «resplandeciente» o «luminosa». Esta aclaración es importante, como vamos a ver. Cfr. BLINZLER, J., voz *Transfiguración*, en BAUER, J.B. (dir.), *Dicc. de Teol. Bíblica*, cit., cols. 1.033-1.036.

20. *Mt* 17,5b añade: «en quien me he complacido». Lc 9,35b en vez de «el Amado» dice «el Elegido». Cfr. SURGY, J., voz *Transfiguración*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica*, cit., pp. 912-914.

21. Cfr. respectivamente *Mt* 4,1-11; *Mc* 1,12-13; *Lc* 4,1-13 y *Mt* 3,13-17; *Mc* 1,9-11; *Lc* 3,21-22.

22. Cfr. *Gen* 22,12.16; *Ier* 6,26, donde el sintagma «a tu hijo, a tu único» es traducido siempre por la versión griega de los LXX por «tu hijo, tu amado».

23. Cfr. SCHMID, Josef, *El Evangelio según San Marcos*, Herder, Barcelona 1967, comentario a *Mc* 9,7.

24. «Con su celebración, el domingo de Ramos, la liturgia de la Iglesia abre la Semana Santa» (*CIgC*, n. 560).

25. «Otras veces había entrado Jesús en Jerusalén, pero nunca lo había hecho como ahora, cuando era ya inmediato el tiempo de su Pasión. Antes no había querido descubrirse como el Mesías, evitando el entusiasmo de la muchedumbre; ahora el Señor acepta las aclamaciones del

como término de su «largo viaje» donde va a consumar su sacrificio redentor de la Cruz.

Jesús utiliza un borrico para que se cumpla el oráculo profético de Zacarías[26]. El pueblo y especialmente los fariseos conocían bien esta profecía; de aquí que el acontecimiento, dentro de su sencillez, viene revestido de una solemnidad que impresiona a los asistentes, con un doble efecto: de un lado, enardece al pueblo y, de otro, irrita a las autoridades judaicas. El ministerio público de Jesús está a punto de terminar, porque ya casi ha cumplido su misión: ha predicado, ha hecho milagros; y con esta entrada en Jerusalén se ha revelado como el Mesías que había de venir.

Pero, «¿Cómo va a acoger Jerusalén a su Mesías?»[27]. Una vez que Jesús hubo montado en el borrico *una gran multitud extendió sus mantos por el camino; otros cortaban ramas de árboles y las echaban por el camino; las multitudes que le precedían y seguían clamaban diciendo: ¡Hosanna al Hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Hosanna en las alturas!*[28] (*Mt* 21,8-9).

Jesús rehuyó siempre las tentativas populares de hacerle rey (cfr. *Ioh* 6,15), pero elige el momento y prepara los detalles de su entrada mesiánica en la ciudad de "David, su Padre" (Lc 1,32; cfr. Mt 21,1-11). Es aclamado, pues, como hijo de David, el que trae la salvación —«Hosanna» quiere decir "¡sálvanos!"—. Las autoridades judías protestan ante Jesús que los niños le aclamen como Mesías con las palabras que recuerdan las del Salmo 118,25. *Los príncipes de los sacerdotes y los escribas, al ver los milagros que hacía [Jesús], y a los niños que aclamaban en el Templo diciendo: —Hosanna al Hijo de David, —se irritaron y le dijeron: —¿Oyes lo que dicen esos? —Jesús les respondió: —Sí. ¿No habéis leído nunca: —De la boca de los pequeños y de los niños de pecho te preparaste la alabanza?* (*Mt* 21,15-16). Jesús no reprueba el gesto. Al contrario, acepta el saludo y responde a esas autoridades con la cita del *Ps* 8,3. Este Salmo es un himno de alabanza a Yhwh por su poder y grandeza. Que Jesús se aplique a sí mismo lo que el Salmo proclamaba de Dios, ¿no era manifestación de su equiparación implícita con Yhwh?

«El "Rey de la Gloria" (Sal 24, 7-10) entra en su ciudad "montado en un asno" (Za 9, 9): no conquista a la hija de Sión, figura de su Iglesia, ni por la astucia ni por la violencia, sino por la humildad que da testimonio de la Verdad (cf Jn 18, 37). Por eso los súbditos de su Reino, aquel día fueron los niños (Mt 21, 15-16; Sal 8, 3) y los "pobres de Dios", que le aclamaban como los ángeles lo anunciaron a los pastores (cf Lc 19, 38; 2, 14)»[29].

pueblo, las aprueba e incluso da pie a ellas con esta entrada en forma de Rey pacífico». AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, EUNSA, 4.ª edic., Pamplona 1995, nota a *Mt* 11,1-11.

26. Cfr. *Zach* 9,9.

27. Así se lo pregunta el *CIgC*, n. 559.

28. La aclamación (*Ps* 118,26), «ha sido recogida en el "Sanctus" de la liturgia eucarística para introducir al memorial de la Pascua del Señor» (*CIgC*, n.559).

29. *CIgC*, n. 559.

Este acontecimiento, sin embargo, tiene un sabor agridulce. Cuando la comitiva llega a un lugar desde donde se domina la Ciudad Santa, su alegría se ve turbada por el inesperado llanto de Jesús. En efecto, «Jesús recuerda el martirio de los profetas que habían sido muertos en Jerusalén (cf Mt 23, 37a). Sin embargo, persiste en llamar a Jerusalén a reunirse en torno a él: "¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas y no habéis querido!" (Mt 23, 37b). Cuando está a la vista de Jerusalén, llora sobre ella y expresa una vez más el deseo de su corazón: "¡Si también tú conocieras en este día el mensaje de paz! pero ahora está oculto a tus ojos" (Lc 19, 41-42)»[30].

24
LA EUCARISTÍA Y LA ÚLTIMA CENA (I)
Vida de Cristo, «ofrenda salvífica al Padre»

1. Introducción

«Jesús expresó de forma suprema la ofrenda libre de sí mismo —resume el *Catecismo de la Iglesia Católica,* nn. 610-61— en la cena tomada con los Doce Apóstoles (cf Mt 26, 20), en "la noche en que fue entregado" (1 Co 11, 23). En la víspera de su Pasión, estando todavía libre, Jesús hizo de esta última Cena con sus apóstoles el memorial de su ofrenda voluntaria al Padre (cf 1 Co 5, 7), por la salvación de los hombres: "Este es mi Cuerpo que va a ser *entregado* por vosotros" (Lc 22, 19). "Esta es mi sangre de la Alianza que va a *ser derramada* por muchos para remisión de los pecados" (Mt 26, 28). La Eucaristía[1] que instituyó en este momento será el "memorial" (1 Co 11, 25) de su sacrificio. Jesús incluye a los apóstoles en su propia ofrenda y les manda perpetuarla (cf Lc 22, 19). Así Jesús instituye a sus apóstoles sacerdotes de la Nueva Alianza: "Por ellos me consagro a mí mismo para que ellos sean también consagrados en la verdad" (Jn 17, 19; cf Cc Trento: DS 1752, 1764)».

En el lenguaje cristiano ha prevalecido el sentido técnico de *eucaristía:* designa la acción instituida por Jesús en la Última Cena, horas antes de su Pasión, como acto supremo del nuevo culto cristiano, en el que se «renueva» o «representa» la acción sacrificial de Jesucristo en la Cruz. Constituye el «sacramento tipo» de la Nueva Ley, en unidad misteriosa y real con el Sacrificio de la Cruz. «Por este acto decisivo en que Jesús confió a unos alimentos el valor eterno de su muerte redentora, consumó y fijó por todos los siglos el homenaje de sí mismo y de todas las cosas a Dios, que es lo propio de la religión y que es lo esencial de su obra de salvación; y su persona ofrecida en la cruz y en la eucaristía es toda la humanidad con el universo por marco, que retornan al Padre»[2].

1. «Eucaristía» deriva de la palabra latina *eucharistia,* transliteración de la griega. Tanto en el griego profano como en el religioso de la Biblia, tiene el sentido general de «acción de gracias».
2. Benoit, Pierre, voz *Eucaristía,* en Léon-Dufour, X., (Dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica,* cit., p. 269.

2. Prefiguraciones eucarísticas en el AT

Esta acción trascendente de Jesús no aparece de improviso y desligada de la historia anterior en el AT. Sino que a lo largo de éste van apareciendo figuras o «tipos» de lo que sería la realidad completa, al llegar la plenitud de los tiempos.

Así el *maná*, que alimentó a los hebreos en el Éxodo de Egipto durante la travesía del desierto[3], es uno de los tipos más usados. Jesús lo puso en relación con el alimento eucarístico en el «Discurso del Pan de Vida» (*Ioh* 6,48-59). A partir de esta relación establecida por Jesús, algunos autores sagrados del NT usan también la tipología del maná[4].

Otra figura eucarística en el AT es *la oblación de pan y vino* hecha por Melquisedec (*Gen* 14,18-20). Haciéndose eco de una antiquísima y venerada tradición, el Concilio de Trento trae a colación *la profecía de Malaquías* (*Mal* 1,11) como prefiguración de la Eucaristía en el AT.

Pero entre todas estas figuras, el *Cordero pascual*, que se sacrificaba el día de la gran fiesta de la Pascua, según el rito de la Ley, es el «tipo» por excelencia de la Eucaristía. La frase de Juan Bautista señalando a Jesús (*Ioh* 1,29b-30) debió de ser decisiva para crear la imagen del *Cordero pascual* como «tipo» de Jesús. Así, en la tradición de san Juan Apóstol, el Cordero pascual es uno de los principales símbolos de su Cristología (*Apc* 5,6-12; 14,4). En el símbolo *Jesús-Cordero* se funden varias imágenes y temas del AT, como el rito del *Cordero pascual* (*Ioh* 19,36 comparado con *Ex* 12,1ss) y el *Siervo sufriente de Yhwh* (*Is* 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12), que carga con los pecados y dolores de los hombres, siendo inocente, sin ofrecer resistencia como cordero llevado al matadero. La Cristología de san Pablo aporta también bases relevantes para la tipología *Cristo-Cordero pascual*[5].

A partir de estas fuentes bíblicas, la reflexión cristiana ha desarrollado la tipología *Cristo-Cordero pascual-Eucaristía*[6].

3. Cfr. *Ex* 16,4-35; *Num* 11,6; 21,5; *Dt* 8,3-16; *Neh* 9,20; *Ps* 78,24; etc.
4. Por ejemplo: «El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias: —Al vencedor le daré del maná escondido». (*Apc* 2,17a).
5. Como, por ejemplo, la cláusula lapidaria: «Porque *Cristo, nuestro Cordero pascual, fue inmolado*» (*1 Cor* 5,7). Otros textos del NT a este respecto: *Act* 8,32; *Ioh* 19,36; *Apc* 6,1; 12,11; 19,9; etc.
6. Santo Tomás de Aquino es testimonio de cómo en su época se había desarrollado la teología de las figuras eucarísticas: «En este sacramento [la Eucaristía] se pueden considerar tres cosas: Lo que es sólo sacramento, esto es, el pan y el vino; lo que es sacramento y efecto, esto es, el verdadero Cuerpo de Cristo; y lo que es tan sólo efecto, esto es, la gracia. En cuanto al sólo sacramento, su principal figura es la oblación de Melquisedec, que ofreció pan y vino. En cuanto a Cristo padecido [Christus passus], que es lo que se contiene en este sacramento, sus figuras fueron todos los sacrificios del AT, principalmente el sacrificio de la expiación [el *Kippur*], que era solemnísimo. En cuanto al efecto, su principal figura fue el maná, que "contenía en sí la suavidad de todo sabor", como se dice en *Sap* 16,20, a la manera como la gracia de este sacramento reconforta en todo al alma. Pero el Cordero pascual prefiguraba este sacramento en las tres co-

3. Jesús prepara la institución del misterio eucarístico

Antes de que en la Última Cena instituyera la Eucaristía, Jesús fue preparando, durante su ministerio público, la revelación de este gran misterio salvífico. Los Evangelios nos conservan algunos de esos pasos previos, aunque seguramente no todos. Uno sucedió en medio del «discurso del Pan de Vida», en la sinagoga de Cafarnaúm, tras *la multiplicación de los panes y los peces*, que reporta *Ioh* 6,1-15, y que sirve de preludio al discurso. En aquellos hombres, de miras estrechas, el milagro de la multiplicación de los panes y los peces aviva, muy a pesar de Jesús, la llama del mesianismo nacionalista. La ocupación romana hería los sentimientos de los judíos. Soñaban con un Mesías político y guerrero que aportara el «Reino de Dios», concebido como un imperio temporal, vencedor de los enemigos, próspero de bienes naturales. Pero el plan de Dios y de Jesús era bien diferente: *salvar al pueblo de sus pecados*, redimir a los hombres por la vía del sufrimiento (*Ioh* 3,14-17). Estaban, pues, en juego, dos conceptos antitéticos del Mesianismo. De un lado, la misión sobrenatural que llevaba adelante Jesús; de otro, los sueños nacionalistas de los judíos de la época. Los espíritus no estaban preparados. Jesús opta por retirarse[7].

4. «Discurso del Pan de Vida»

Es uno de los más largos del Evangelio de Juan. Representa uno de los momentos culminantes en la revelación de Jesús acerca de su propio ser. También una circunstancia importante en cuanto a la decisión libre de la fe en Jesús, para los oyentes de entonces y para los lectores de todos los tiempos[8]. No podríamos transcribirlo aquí[9]. Entre otros temas menores, emergen dos de capital importancia: a) *el origen celeste de Jesús*, y b) *la dimensión salvífica de su ser y de su misión*. Ambos se encuentran concentrados en *Ioh* 6,51, pero han sido preparados en los versículos precedentes (*Ioh* 6,27.32.35 y 48). El origen celeste de Jesús y de su eficacia para la salvación nos lleva a la cuestión fundamental: ¿Quién es Jesús? ¿Qué es para nosotros? Él es el verdadero *pan* que produce la salud eterna, en su

sas. En la primera, porque se comía con pan ázimo, según Ezequiel (*Ez* 12,8) "comerán carne con pan ázimo". En la segunda, porque lo inmolaba la muchedumbre de los hijos de Israel en la decimocuarta luna; con lo cual se prefiguraba la pasión de Cristo, quien por su inocencia se llama Cordero. Y, por último, en la tercera, porque la sangre del cordero pascual protegió a los hijos de Israel del ángel devastador y los sacó de la servidumbre de Egipto. Por todo ello, el Cordero pascual es la principal figura de este sacramento, pues lo representa desde todos los aspectos». (Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, Parte III, art. 6, cuerpo del art.).

7. Cfr. Casciaro, J.M., *Jesucristo y la sociedad política*, Ed. Palabra, 3.ª edic., Madrid 1973.
8. Cfr. Mollat, J., *Dodici meditazioni sul Vangelo di Giovanni*, Brescia, 1966.
9. Cfr. *Ioh* 6,24-36.41-43.48-51. Es un discurso complejo y repetitivo en algunos aspectos. Cfr. Segalla, Giuseppe, *La struttura circolare chiasmatica di Gv 6, 26-58 e il suo significato teologico*, en "Biblia e Oriente" 13 (1971), pp. 191-198.

concreta humanidad, cuerpo y sangre. Todas las ofertas de salvación del AT son sólo una preparación, un anticipo imperfecto de Jesús, verdadera realidad salvífica[10].

i) *Reacción de los interlocutores de Jesús.* Éstos no han entendido el carácter de «signo», el significado del milagro de la multiplicación de los panes y los peces (*Ioh* 6,52-59). Las palabras de Jesús les resultan muy fuertes: se resisten a aceptar tanto que él haya bajado del Cielo —argumentan que conocen quiénes son su padre y su madre—, como que pueda darles a comer su carne. Sobre todo *Ioh* 6,52 manifiesta que no entienden que la comunión con Jesús, a través de su cuerpo y su sangre, es el único camino de salvación. La incomprensión ha comenzado con la trivialización de la significación del alimento que les ha dado la víspera: Parecen reprochar a Jesús que quiera hacerse mayor que Moisés, por medio del cual los alimentó Dios en el desierto con el maná durante años. Esta alusión da pie a Jesús para mostrar que el *maná* servía sólo de alimento corporal, mientras que el propio cuerpo de Jesús es superior, pues da la vida eterna, es el verdadero «pan de vida». El argumento de Jesús no era fácil de entender porque sus interlocutores no estaban abiertos a la inteligencia del misterio que les anuncia. Muestran una actitud crítica: se constituyen en jueces de lo que dice y hace Jesús, sin la disposición reflexiva que exigía el milagro hecho el día anterior[11]. Debían saber, que el maná era anticipo de los bienes mesiánicos[12], pero cerraron sus mentes.

No sin intención teológica subraya Juan que la multiplicación de los panes y los peces se realizó cuando *estaba próxima la Pascua,* y se comía el Cordero pascual, en recuerdo de la liberación de Egipto (*Ioh* 6,4). Con ello insinúa que el «Pan» que Jesús va a dar, su propio cuerpo, su carne, será la «nueva pascua», el nuevo cordero pascual, la definitiva liberación, la que conduce a la patria celestial, a la vida eterna[13]. Jesús es el verdadero cordero pascual, que será inmolado y con cuyo sacrifico será liberado definitivamente el pueblo de Dios. Pero, también desde esta perspectiva, hay cerrazón de los interlocutores de Jesús[14]. En fin, Jesús ha dicho lo que tenía que anunciar, en aquella ocasión y para siempre.

10. Cfr. MAGGIONI, Bruno "Vangelo di Giovanni", en BARBAGLIO, G. - FABRIS, R. - MAGGIONI, B., *I Vangeli. Traduzione e Commento,* Citadella Editrice, Assisi 1989, pp. 1.452-1.464.

11. El evangelista ha conservado sólo un resumen del encuentro. Pero es suficiente para apreciar que Jesús no se desmiente, sino que continúa adelante en desvelar que Él es el que viene a traer los dones mesiánicos que tanto esperaban, más trascendentes de lo que ellos pensaban.

12. Isaías cap. 55 había anunciado con fuerza el banquete mesiánico.

13. Por el rito del cordero pascual y la aspersión de su sangre sobre las jambas de las puertas de las casas de los israelitas a la salida de Egipto, el ángel exterminador no les hirió: cfr. *Ex* 12,21-24.

14. *Comer la Pascua,* celebrar el rito del cordero pascual, es para lo judíos participar en la liberación de Egipto y disponerse para participar en la Pascua futura de los tiempos mesiánicos. Parece como si los interlocutores olvidaran el sentido fundamental de la fiesta judía más importante.

Toca, entonces y ahora, a los hombres y mujeres abrir el corazón y la mente para creer y entender en Jesús, en el misterio de la Vida, que es el Él mismo. Ahí está el mérito de la fe. El milagro de la víspera debería haberles abierto horizontes, servirles de «preámbulo» para la fe, como sirvió para una parte de los discípulos de Jesús.

ii) *Reacción de los discípulos de Jesús.* La incomprensión de las palabras de Jesús no se limitó a sus interlocutores. También muchos discípulos las encontraron duras y lo abandonaron (*Ioh* 6,60-66). Jesús se dirige a los Doce, que por boca de Pedro, manifiestan su fe y su fidelidad: ellos creen que Jesús es «el Santo de Dios» (*Ioh* 6,69), el Salvador que viene de Dios. «El primer anuncio de la Eucaristía dividió a los discípulos, igual que el anuncio de la pasión los escandalizó: "Es duro este lenguaje, ¿quién puede escucharlo?" (Jn 6, 60). La Eucaristía y la cruz son piedras de tropiezo. Es el mismo misterio, y no cesa de ser ocasión de división. "¿También vosotros queréis marcharos?" (Jn 6, 67): esta pregunta del Señor, resuena a través de las edades, como invitación de su amor a descubrir que sólo El tiene "palabras de vida eterna" (Jn 6, 68), y que acoger en la fe el don de su Eucaristía es acogerlo a El mismo»[15]. Más que una inteligencia profunda, Pedro expone la absoluta confianza de los Doce en Jesús, en cuanto hace y dice. Es una disposición de apertura humilde ante el misterio que nos supera. El camino queda patente: primero, *creer* —acoger el misterio— para, después, *entender.*

iii) *Conclusión.* Los Evangelios Sinópticos relatan la institución de la Eucaristía. El de san Juan no lo hace, pero en cambio nos ha conservado un largo anuncio sobre ella. Expresiones de Jesús como *comer su carne* y *beber su sangre* son las mismas de la institución eucarística: no cabe duda de que se refieren a la Eucaristía[16]. Por otro lado, el asunto era tan importante que no podía ocurrir de improviso. Por ello, el Discurso del Pan de Vida sigue la pauta normal de Jesús: anunciar, preparar para los grandes acontecimientos que irán viniendo después. La resistencia de muchos judíos y de parte de los discípulos preludian los resultados finales de la vida terrestre de Jesús. La fe en sus palabras juega un factor capital en el proceso de la salvación que Él nos trae.

5. La Última Cena

La promesa de «comer su carne» y «beber su sangre» tiene su cumplimiento en la *Última Cena,* expresión de la tradición cristiana para designar la última celebración de la cena pascual de Jesús con sus apóstoles en Jerusalén. Antes de tra-

15. *CIgC,* n. 1336.
16. Cfr. CANTINAT, J., voz *Eucaristía,* en DÍEZ MACHO, A. - BARTINA, S. (dirs.), *Enciclopedia de la Biblia,* Ed. Garriga, Barcelona 1963, vol. III, cols. 256-257.

tar de los textos de la institución de la Eucaristía, nos fijaremos en el contexto de la institución de los sacramentos de la Eucaristía y del Orden.

i) La Última Cena en los Sinópticos. Los tres Sinópticos relatan la preparación de la Última Cena de Jesús (*Mt* 26,17-19; *Mc* 14,12-16; *Lc* 22,7-13); es Marcos quien nos proporciona más detalles, que dan la impresión de un comportamiento inusitado de Jesús. Lucas recoge varios *logia* de Jesús (*Lc* 22,24-28), que son en parte propios y en parte comunes a Mateo y Marcos[17].

ii) La Última Cena en san Juan. La revelación de Jesús a sus discípulos en la Última Cena comienza en *Ioh* 13, donde se informa que fue en «la víspera de la fiesta de la Pascua», cuando Jesús había «de pasar de este mundo al Padre» (*Ioh* 13,1). Esta sección comprende el relato del lavatorio de los pies y el anuncio de la traición de Judas; después se encuentran los «discursos de la Cena», que en san Juan son mucho más extensos que en los Sinópticos (*Ioh* 14-17). Son conocidos como «discursos de adiós» o de despedida. No es fácil hacer un esquema de su contenido. Los temas más destacados son: la misión apostólica, la persecución de los discípulos y la permanencia en Cristo[18]. El «Mandamiento Nuevo» y la «Promesa del Paráclito» se entrelazan en esas consideraciones.

6. Los textos de la institución de la Eucaristía

El NT contiene cuatro relatos de la institución de la Eucaristía: *Mt* 26, 26-28; *Mc* 14,22-24; *Lc* 22,19-20 y *1 Cor* 11,23-26. Además del anuncio en el «Discurso del Pan de Vida», hay otros pasajes que aluden a la Eucaristía (*1 Cor* 10, 14-22; *Heb* 13,10-15; etc.). San Pablo en *1 Cor* 11,23 llama *parádosis* al rito de la institución eucarística: *Porque yo recibí del Señor lo que también os transmití.* El término *parádosis* era técnico entre los rabinos para designar el acto y el efecto de *recibir* y *transmitir* la tradición oficial acerca de un precepto, sobre todo moral o doctrinal[19]. «Recibí del Señor» quiere decir, pues, en lenguaje cristiano primitivo —heredero en esto del judaico— que se trata de una tradición que se remonta al mismo Señor y ha sido transmitida de modo oficial y autorizado por los Apóstoles. Que la *tradición* que transmite Pablo sobre la institución eucarística es una parádosis, *tradición,* se corrobora por el vocabulario no paulino en que va vehiculada y por la sintaxis, llena de semitismos[20].

17. Por ejemplo: la lección de humildad de Jesús cuando actúa como «servidor» (*Lc* 22, 24-27); las palabras que Jesús dirige a Pedro en relación con la firmeza que éste prometía al Maestro (*Lc* 22,23); el anuncio de tiempos difíciles para los discípulos (*Lc* 22,35-38).

18. Cfr. MIGUENS, M., voz *Cena del Señor,* en GER 5 (1984), p. 490.

19. Vuelve a emplearlo Pablo en *1 Cor* 15,1-4, para referirse a la enseñanza oficial acerca de la Resurrección.

20. Cfr. JEREMIAS, Joachim, *Abendmahlsworte,* 3.ª edic., Göttingen 1960.

El relato de Pablo[21], como el de los tres Sinópticos, reflejan la formulación del rito eucarístico según se transmitía en la liturgia de las comunidades cristianas de la primera hora. Tal circunstancia aparece, de un lado, por las coincidencias de las cuatro narraciones en lo esencial al rito, y, de otro, por las variaciones en lo accidental. Los cuatro relatos son incompletos, no pretenden narrar todos los detalles de lo que hizo y dijo Jesús en aquella ocasión, sino sólo lo que constituía la esencia en orden a la celebración litúrgica. La razón es que ésta no es una crónica del suceso, sino su celebración ritual, la actualización y «representación» —en el sentido latino de la palabra— de lo que esencialmente hizo Jesús en la institución eucarística: «La Eucaristía es el memorial de la Pascua de Cristo, es decir, de la obra de la salvación realizada por la vida, la muerte y la resurrección de Cristo, obra que se hace presente por la acción litúrgica»[22].

Los cuatro textos se pueden distribuir en dos grupos: 1) Mateo y Marcos; 2) Lucas y 1 Corintios. Cada grupo presenta mayores semejanzas entre sí, aunque no coinciden exactamente. Mateo-Marcos representarían la *tradición palestinense*. Lucas y 1 Corintios la *tradición helenística* de las iglesias en ámbito griego. En última instancia, ambos grupos dependen da la única tradición primitiva apostólica de Jerusalén. La diferencia de más relieve entre ambos grupos radica en la frase *Haced esto en conmemoración (o memoria) mía*, que falta en Mateo-Marcos, pero viene una vez en Lucas y dos en 1 Corintios. También Mateo-Marcos no traen la frase sobre el pan *que es entregado por vosotros*, y que reportan Lucas y 1 Corintios (en ésta sin el participio *que es dado, «didómenon»)*. También hay pequeñas diferencias de estructura: Mateo-Marcos ponen las palabras relativas al cáliz inmediatamente después de las del pan; Lucas y 1 Corintios sitúan entre ambas la Cena (*después de cenar*)[23].

7. Carácter litúrgico e historicidad de los relatos

Los cuatro textos eucarísticos muestran un lenguaje semitizante, aramaico o hebraico: se aprecia en la estructura del conjunto, en el vocabulario y en los giros gramaticales. Esas características persisten aún a través de la redacción griega, que es la que nos ha llegado. Otra nota es la concisión, más propia de textos litúrgicos que de narrativos. Todo ello aboga por el origen cultual de los cuatro relatos: Éstos dependen más del uso ritual primitivo que de la preocupación historiográfica de los evangelistas.

21. Es probablemente el más antiguo de los cuatro relatos. Lógicamente Pablo transmitió esa tradición eucarística a los nuevos cristianos de Corinto durante su evangelización en los años 49-50, y, a su vez, él la había recibido en Antioquía alrededor del año 40, tras su conversión. En esta fecha sólo habían pasado unos diez años desde que Jesús instituyó la Eucaristía.

22. *CIgC*, n. 1409.

23. Para más detalles y explicaciones del origen de las diferencias entre los cuatro relatos cfr. CASCIARO, J.M., voz *Eucaristía*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, 9 (1984), pp. 474-475.

El carácter primitivo de los relatos se aprecia también desde el punto de vista teológico. Investigadores modernos subrayan cómo gravitan en los relatos la llamada *Cristología arcaica*, exposición teológica acerca de Jesús basada en el cumplimiento de las profecías, que usa expresiones tomadas del lenguaje del AT[24]. El mismo arcaísmo se subraya por la mención de la *cena* en 1 Corintios y Lucas entre las palabras relativas al pan y las del vino. En cambio, la alusión genérica en Mateo y Marcos al comienzo del relato («Mientras cenaban», *Mt* 26,26a), se explica por la concisión del rito litúrgico.

El arcaísmo, junto con la gravitación de la formulación litúrgica, abogan por el fuerte grado de historicidad de los relatos: Éstos conservan fielmente los acontecimientos esenciales de la acción institucional de Jesús, omitiendo, en cambio, detalles secundarios, que tenían menor interés para la acción ritual.

24. Cfr. BETZ, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Friburg 1961. AGUA, Agustín del, *El «derás» cristológico*, en "Scripta Theologica" 14,1 (1982), pp. 208-217. Ejemplos son la insistencia en el tema del *Siervo sufriente de Yhwh*, es decir, que en Jesús se cumplen los vaticinios mesiánicos del *Ebed-Yhwh* de *Is* 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13-53,12), de los que dependen expresiones como: *Que fue entregado* (*1 Cor* 11,23b); *Que es derramada por muchos* (*Mt* 26,28b y *Mc* 14,24b), fórmula netamente hebraica tomada de los Profetas (*Is* 53,11.12); *Que se da por vosotros* o *que es derramada por vosotros* (*1 Cor* 11,24b; *Lc* 22,19b y 20b); *Anunciáis la muerte* (*1 Cor* 26b, a continuación del pasaje estricto de la institución); *nueva alianza en mi sangre* (*Lc* 24b y *1 Cor* 11,25b); etc. Cfr. CASCIARO, J.M., voz *Eucaristía*, cit., pp. 475-476.

25

LA EUCARISTÍA Y LA ÚLTIMA CENA (II)

El misterio salvífico de la Eucaristía

1. El marco pascual de los relatos de la institución

Jesús instituyó la Eucaristía en el marco de una cena festiva de despedida. Así lo indican los preparativos extraordinarios: estancia alta en Jerusalén (*Mc* 14,13-15; *Mt* 26,17-20; *Lc* 22,7-13); uso del vino (*Mc* 14,23; *Lc* 22,17); estar reclinados junto a la mesa (costumbre introducida en época helenística, Mc 14,23; *Ioh* 13,23.25.28); frases de despedida (*Lc* 22,16.18); palabra «testamento» (*Lc* 22,18), etc. A primera vista no es claro si esta cena fue exactamente la comida ritual de la Pascua judía. En favor de que así ocurrió están los textos de los Sinópticos: *Mt* 26,17-20; *Mc* 14,12-18; *Lc* 22,7-16. Del Evangelio de Juan parece deducirse que esa Última Cena debió de celebrarse un día antes de la fecha oficial para la cena pascual judía, pues los príncipes de los sacerdotes, pocas horas después, no quieren entrar en el palacio del Prefecto en Jerusalén para no contraer impureza legal y poder comer la Pascua (*Ioh* 18,28). Y poco más adelante apunta el evangelista que ese día —siguiente a la Última Cena—, estando Jesús ante Pilato, era la Parasceve o Preparación de la Pascua (*Ioh* 19, 13-14).

Se ha investigado mucho para averiguar cuáles puedan ser las causas de tal diferencia[1]. No se ha encontrado, sin embargo, una explicación que satisfaga a todos. Quizá la más razonable sea la que se basa en las discrepancias existentes en aquel tiempo acerca de la fijación del calendario de fiestas entre los diversos grupos judaicos: saduceos, fariseos, esenios. Según estas discrepancias, la celebración oficial de la Pascua entre los sacerdotes del Templo, que seguían el calendario saduceo, podía diferir en uno o dos días de la fecha en que la celebraban los

1. Cfr. p. ej., Stöger, A., *Brot des Lebens,* München 1955, pp. 103-106. Benoit, Pierre, *Les récits de l'institution et leur portée,* en "Lumière et Vie" 37 (1957), pp. 49-76.

fariseos[2]. Aún más se diferenciaba el calendario de Qumrân[3]. En cualquier caso, hoy día se estima que la aparente discrepancia entre Sinópticos y Juan tiene razones serias y no puede atribuirse a simple error de ellos o de las fuentes que utilizaron, y que la Última Cena se celebró ciertamente en el marco de la cena pascual judía[4]. En definitiva, Jesús pudo instituir la Eucaristía dentro de una cena pascual judía, la última que celebró con sus discípulos (*Mt* 26,29; *Mc* 14,25). Que Jesús instituyera la Eucaristía en el marco de una cena pascual no es cuestión irrelevante, pues afecta al significado profundo de la institución. De los textos del NT se desprende que la Eucaristía, en unidad con el sacrificio de la Cruz, se entronca con y sustituye a la Pascua hebrea. De otro modo no se entenderían, por ejemplo, las palabras de Pablo a los Corintios (*1 Cor* 5,7-8).

Por los datos que tenemos[5], podemos decir que los relatos de la institución de la Eucaristía, no obstante su carácter fragmentario, se compaginan bien con el ritual de la Pascua judía en tiempos de Jesús. Ésta tenía el siguiente proceso:

1) El padre de familia bendecía el vino[6], lo probaba y lo pasaba a los asistentes: era la *primera copa*. Podía ser una copa por comensal o bien una grande para todos, como solían hacer en Galilea. Sin duda esta copa es la aludida en *Lc* 22,17 —*Y tomando el cáliz, dio gracias y dijo: —Tomadlo y distribuidlo entre vosotros*—: no es la copa sobre la que Jesús pronunció las palabras eucarísticas.

2) Seguidamente se solía tomar una especie de aperitivo, consistente en ensalada — escarola, rábanos, pepinos— y salsa, llamada *haroseth* —compuesta, más o menos, de mostaza, caldo de pescado, jugo de higos, dátiles, almendras y canela—, en recuerdo de las hierbas amargas que tomaron precipitadamente los israelitas a la salida de Egipto. Se decía otra oración: «Bendito seas, Señor Dios nuestro, que creaste los frutos de la tierra, que nos santificas con tus mandamientos y nos has mandado comer hierbas amargas». Podía haber una fuente común —costumbre entre los galileos—, o platos individuales. Era habitual mojar pan en la salsa. Quizá éste es el momento en que Jesús ofreció a Judas el

2. Cfr. PÁRAMO, Severiano del, *Evangelio de San Mateo*, en *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario*, vol I, *Evangelios*, BAC n. 207, Madrid 1964, pp. 275-276.

3. Cfr. JAUBERT, Annie, *La Date de la dernière Cène*, en "Revue d'Histoire Religieuse" 146 (1954), pp. 140-173. DOCKX, S., *Chronologie du dernier jour de la vie de Jésus*, en *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Église primitive*, 1976.

4. Cfr. SCHÜRMANN, Heinz, voz *Eucharistie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. III, 2.ª edic., 1.159-1.162. STÖGER, Alois, voz *Eucaristía*, en BAUER, J.H., (Dir.), *Dicc. de Teol. Bíblica*, cit., cols. 364-365. DELORME, J., *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*, en "Lumière et Vie" 37 (1957), pp. 49-76.

5. Como investigación básica cfr. el liturgista anglicano DIX, Gregory, *The Chape of the Liturgy*, London 1945. Cfr. también OESTERLEY, W.E.O., *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, London 1925. Como fuentes judaicas sobre la celabración de la Pascua en tiempos de Jesús cfr. el tratado *Berakhôth*, de la *Mishnáh*, parte de la obra enciclopédica, el *Talmûd*.

6. Según *Berakhôth*, IV, 6 y *Tosefta*, IV, 8, el presidente, puesto en pie, recitaba la oración: «Bendito seas, Señor y Dios nuestro, Rey eterno que creaste el fruto de la viña». Los comensales respondían: —Amén.

trozo de pan mojado (*Ioh* 13,23-29.30), si bien otros autores piensan que debió de ser después, tras el encendido de la lámpara[7].

3) A continuación se lavaban las manos, recitaban otra plegaria fija y volvían a la mesa. Comenzaba la cena propiamente dicha, con rito realizado por el que presidía: Después de unas palabras sobre el recuerdo y la significación de la liberación de Egipto, se recitaba el «cántico de alabanza», compuesto con los Salmos 111-114; se servía el cordero pascual, asado, y se entregaba *el pan ázimo* al que presidía. Lo bendecía con la oración: «Bendito seas, Señor, Dios nuestro, Rey del universo, que haces brotar el pan de la tierra. Bendito seas, Señor, Dios nuestro, Rey del universo, que nos santificas con tus mandamientos y nos mandas comer pan ázimo». Luego *lo partía y lo distribuía,* dando un trozo a cada comensal[8]. Debió de ser entonces cuando Jesús añadió[9]: *Esto es mi Cuerpo, [que se entrega por vosotros. Haced esto en conmemoración mía]* (*Mt* 26,26; *Mc* 14,22; *Lc* 22,19; *1 Cor* 11,24).

4) Seguía la bendición de los platos del cordero asado: «Bendito seas, Señor, Dios nuestro, Rey del universo, que nos santificas con tus mandamientos y nos mandas comer la pascua». Después se bebía la *segunda copa,* se bendecía la lámpara y se quemaba incienso. Tampoco esta copa es la eucarística de Jesús.

5) Se retiraban los platos y había un segundo lavado de manos. Se le encargaba al comensal más joven. En la Última Cena, probablemente era san Juan. Debió de ser entonces cuando Jesús le tomó de las manos el jarro con la jofaina y la toalla. Se comprende que fuera Juan, «el discípulo amado», el que haya anotado este episodio del lavatorio. Pero Jesús lavó no sólo las manos, sino los pies. Según el ritual judío[10] el lavatorio termina con el más viejo u honorable. Esta circunstancia explica la reacción de Pedro (*Ioh* 13,2-11).

6) Conclusión de la cena. Ya no se tomaba más alimento, sino que el presidente, en pie, *bendecía la tercera copa* o *cáliz de bendición* [11], habiendo echado un poco de agua al vino[12]. La daba a beber a los comensales. Fue entonces, *sobre esta tercera copa,* cuando Jesús debió de pronunciar las palabras de la institución eucarística[13].

7. La razón es la frase «era de noche», en contraste con la luz de la lámpara que ardía en el interior del cenáculo: cfr. *Ioh* 13,30. Si esto es cierto, Judas habría «comulgado» antes de abandonar la Cena.

8. Lo hacía con la bendición: «Bendito seas, Señor Dios nuestro, Rey Eterno, que has hecho producir el pan de la tierra»: cfr. BOUYER, Louis, *La Biblia y el Evangelio,* Ed. Rialp, Madrid 1977, p. 377.

9. Cfr. BOUYER, L., *ibid.*

10. Cfr. *Berakhôth,* V, 6 y *Tosefta,* VI, 5.

11. La oración puede verse en BOUYER, L., op. cit., pp. 381.

12. Rabí Eliezer ben Hircanos, hacia el 90 d.C., afirmaba que sin esta mezcla no se podía pronunciar la acción de gracias. La costumbre ha perdurado en la liturgia de la Misa cristiana.

13. «Y de la misma manera, después de cenar, tomó el cáliz, diciendo: —Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre; cuantas veces lo bebáis, hacedlo en conmemoración mía» (*1 Cor* 11,25; cfr. *Lc* 22,20).

7) Concluida la cena, se cantaba la cuarta parte del gran *Hal.lel* (*Salmos* 115-118). *Y cantado el himno, salieron hacia el Monte de los Olivos.* Se servía una cuarta copa y se tenía la sobremesa, que podía llegar hasta la medianoche, pero no sobrepasarla.

Cuando se colaciona el ritual judío de la Pascua en la época de Jesús con los relatos de los evangelistas — también con las liturgias cristianas antiguas —afirma L. Bouyer, «uno se maravilla ante la perfecta coherencia entre los relatos que nos habían llegado en forma aparentemente desordenada y ante el hecho de que muchos detalles que nos eran oscuros en interpretación, quedan explicados de golpe»[14].

2. Sentido de las palabras de la institución eucarística

El sentido de la celebración de la Eucaristía depende de la interpretación de las palabras de la institución, especialmente de las dos frases: *Esto es mi cuerpo...* (los cuatro textos), y *Esta es mi sangre...* (Mateo y Marcos), o su equivalente *Este cáliz es la nueva Alianza en mi sangre...* (Lucas y 1 Corintios). ¿Habló Jesús a la letra, o se expresó por imágenes y símbolos?

i) *La presencia de Jesús en la Eucaristía.* Las dos frases de la «consagración»[15] se nos han transmitido en versión griega y no se han conservado el original arameo en que las pronunció Jesús. Pero cualquiera que sea la retraducción, es cierto que en la lengua original, no se usaba el verso «ser», éste se suplía por un giro del siguiente tenor: *«Esto, mi cuerpo»* o bien: *Esto, ello mi cuerpo.* La versión griega de los Evangelios reproduce el sentido de la frase original.

No tiene, pues, razón alguna interpretar que el verbo «ser» en las frases de la institución tiene el sentido de «significar» o «representar»[16]. Tampoco tienen fundamento algunas interpretaciones que ven en esas palabras sólo el anuncio de la muerte de Jesús, tales como «debo morir como este pan es roto y este vino es derramado» u otras semejantes[17]. El estado de las investigaciones da por resultado que la interpretación realista, *esto* = cuerpo de Jesús, y *este cáliz* = sangre de Je-

14. Bouyer, L., op. cit., p. 375.
15. En la primera, el vocablo *esto* no se refiere al acto de partir el pan, sino a la *«cosa»* que Jesús presenta a sus discípulos, que aparece a sus ojos como pan ázimo. En la segunda, el vocablo *ésta*, no se refiere al acto de escanciar el vino, sino a la copa, que por metonimia significa el contenido de la misma.
16. Así lo afirmaban Calvino, algunos reformadores del siglo XVI y algunos modernos.
17. Tal interpretación no es excluida, pero no contiene todo el sentido de las frases ni el primigenio. Con las palabras sobre el pan, Jesús indicó *realmente* su cuerpo, y con las relativas al cáliz, su sangre. Es imposible que san Pablo fuera el inventor de la interpretación *realista* de las palabras de la institución. Él se limitó a recibirla de la tradición autorizada en que fue instruido (cfr. *1 Cor* 11,23). Lo mismo hay que decir de los evangelistas. Cfr. Casciaro, J.M., voz *Eucaristía*, cit., p. 476.

sús, no puede haberse originado por evolución de la fe de las comunidades judío-cristianas, pues tropezaba de lleno con la mentalidad judaica, en la que beber sangre era algo escandaloso, ya que en la Toráh estaba prohibido incluso beber la sangre de los animales (*Lev* 3,7; 17,10ss.; *Act* 15,20; etc.). Tampoco puede proceder de las comunidades heleno-cristianas, pues la sociedad greco-romana reaccionó también escandalizada contra el culto eucarístico cristiano, pareciéndole un rito bárbaro y repugnante. La única explicación posible es que, ya desde el primer momento, desde la intención misma de Jesús, las palabras de la institución tuvieron el sentido de identificación real. Este sentido, captado y confesado por los discípulos directos de Jesús, fue transmitido en la más antigua tradición cristiana como verdad esencial de la fe, *mysterium fidei*, «el misterio de la fe», aun en contra de las disposiciones ambientales[18].

La Presencia real de Jesucristo en la Eucaristía es enseñada por el *Catecismo* en estos términos: «El modo de presencia de Cristo bajo las especies eucarísticas es singular. Eleva la Eucaristía por encima de todos los sacramentos y hace de ella "como la perfección de la vida espiritual y el fin al que tienden todos los sacramentos"[19]. En el santísimo sacramento de la Eucaristía están "contenidos *verdadera, real y substancialmente* el Cuerpo y la Sangre junto con el alma y la divinidad de nuestro Señor Jesucristo y, por consiguiente, *Cristo entero*"[20]. "Esta presencia se denomina 'real', no a título exclusivo, como si las otras presencias no fuesen 'reales', sino por excelencia, porque es *substancial*, y por ella Cristo, Dios y hombre, se hace totalmente presente"[21]»[22]. Y, poco más adelante, resume el mismo *Catecismo*: «Por la consagración se realiza la transubstanciación del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Bajo las especies consagradas del pan y del vino, Cristo mismo, vivo y glorioso, está presente de manera verdadera, real y substancial, con su Cuerpo, su Sangre, su alma y su divinidad[23]»[24].

ii) *La Presencia de Dios (shekinah Yhwh) en el AT.* La *presencia real* de Jesucristo en las especies eucarísticas es el cumplimiento de los anuncios del AT acerca de la presencia de Dios en medio del pueblo. En efecto, cuando los israelitas salieron de Egipto, *Yhwh iba delente de ellos, de día en columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en columna de fuego, para alumbrarlos* (*Ex*

18. Para los aspectos histórico, teológico-sistemático y moral, cfr. LECEA, Juan María, voz *Eucaristía II*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, 9 (1984), p. 499.
19. Santo TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, Parte III, cuestión 73, art. 3.
20. CONCILIO DE TRENTO, Sesión XIII: *Cánones sobre el Sacramento de la Eucaristía* (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, n. 1651).
21. Cfr. PABLO VI, Encíclica *"Mysterium fidei"*, de 3-IX-1965, n. 39.
22. *CIgC*, n. 1374.
23. Cfr. CONCILIO DE TRENTO, Ses. XIII: *Decr. sobre la Santísima Eucaristía*, cap. 3 (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum...*, cit., nn. 1.640. 1.651),
24. *CIgC*, n. 1413.

13,21). Era una señal de la providencia especial con que Dios cuidaba de su pueblo.

Al prescribir la erección del Santuario del desierto había dicho Yhwh: *Ellos me harán un santuario y Yo habitaré en medio de ellos* (*Ex* 25,8). En su caminar por el desierto hacia la tierra prometida acampaban en tiendas. De ahí que para *habitar en medio de su pueblo* mandara Dios que le fabricaran un santuario portátil. *El día en que fue alzado el Tabernáculo, la nube lo cubrió, y desde la tarde hasta la mañana hubo sobre el Tabernáculo como un fuego. Así sucedía siempre* (*Num* 9,15ss). Varios pasajes del Pentateuco hablan de que el Tabernáculo del desierto era el lugar de encuentro de Yhwh con Moisés, donde le comunicaba sus mandatos (*Num* 1,1). Yhwh le hablaba desde encima del Arca de la Alianza, sobre el Propiciatorio *(Kapporet)* o cubierta del Arca, que tenía en los extremos dos figuras de querubines (*Num* 7,89). Otros pasajes explicitan esta presencia de Dios encima del Propiciatorio, entre los ángeles: *Yhwh, Dios de Israel, que estás sentado sobre los querubines* (*2 Reg* 19,15; cfr. *Ps* 79,2; 98,1; *Is* 37,16; *Dan* 3,55). De ahí el nombre de *Mishkhán*, «morada, habitación, tienda», dado al Tabernáculo, así como el de *Beth-Yhwh*, «Casa del Señor», o. «Tienda del Testimonio», *Mishkhán ha-'Edûth* (*Ex* 29,42-46).

iii) *El Templo, lugar privilegiado de la «shekinah de Yahwh»*. Tras el establecimiento de Israel en la tierra prometida, el Santuario fue fijado sucesivamente en diversos lugares: Guilgal, Siquem (*Ios* 8,30-35; 24,1.28), Silo (*1 Sam* 1-4). Después de la conquista de Jerusalén, David concibe la idea de trasladar allí el Arca y demás objetos de culto y albergarlos dentro de un templo de construcción sólida (*2 Sam* 7,1-4). Dios se opone en un principio al proyecto, pero le hace la gran promesa mesiánica: No será David quien construya la casa (= Templo) a Dios, sino que será Dios quien edifique una casa (= dinastía) a David (*2 Sam* 7,5-17). Será Salomón, hijo sucesor de David, quien construya el Templo de Jerusalén. Dios manifestó su complacencia con el Templo de Salomón al posarse la gloria de Yhwh, en forma de nube, y llenar la estancia sagrada como en los años del desierto (*1 Reg* 8,10-13). Desde entoces, el Templo de Jerusalén será el centro religioso del pueblo de Israel, que acudirá allí *para contemplar la faz de Dios* (*Ps* 42,3; cfr. *Ps* 24 y 25). No constituye un culto idolátrico, pues los israelitas saben que no se puede hablar de una auténtica morada de Dios más que en los Cielos (*Ps* 2,4; 103,19; 115,3) y la misma oración dedicatoria de Salomón expresa el alto concepto de la trascendencia de Dios (cfr. *1 Reg* 8,27). Pero Yhwh constituye el Templo como el lugar de especial Presencia suya entre los hombres, cuyas oraciones serán escuchadas allí: *Mi Nombre* —es decir, «Yo mismo»— *estará aquí* (*1 Reg* 8,29). Por medio de los profetas, Dios irá revelando que ese edificio es más bien un signo que ayudará al hombre a adquirir la conciencia de la presencia de Dios, enseñando a los israelitas a poner en primer plano la religión del corazón (*Dt* 6,4ss; *Ier* 31,31). La captación de este valor de la religión tendrá sus dificultades. El pueblo tenderá a quedarse en lo exterior del culto. Por eso, los

profetas tendrán que ir corrigiendo esa concepción ritualista y externa de la religión[25].

Los textos sobre el Santuario del desierto y del Templo de Jerusalén expresan, pues, la Presencia especial de Dios en medio de su pueblo[26], que la teología de los rabinos llamará *Shekináh*, sustantivo derivado de la raíz *sh-k-n*, «habitar, plantar la tienda de campaña». Pero esos textos tienen también un sentido profético, que se cumple en Jesucristo[27]. En efecto, el NT comienza con la realidad misteriosa de la Encarnación del Verbo eterno de Dios, que asume la naturaleza humana de las entrañas de la Virgen María. La Encarnación del Verbo constituye la más plena Presencia de Dios en medio de los hombres. Es la realización cumplida de las promesas de Dios de *habitar en medio de su pueblo.*

iv) *El Templo, la Encarnación del Verbo y la Eucaristía.* Al comienzo de su Evangelio, Juan escribe unas palabras profundas, que resumen el misterio de la Encarnación: *Y el Verbo se hizo carne y habitó* (eskénosen) *entre nosotros* (*Ioh* 1,14). Es opinión común que el evangelista, al escribir esta frase, tuvo en la mente el recuerdo del antiguo Tabernáculo del desierto, y que empleó la imagen de habitar en la tienda para expresar el gran misterio de la Encarnación. En favor de esta interpretación está la coincidencia de que tanto en hebreo y arameo como en griego, *plantar la tienda, habitar* se expresa por la misma raíz *s-k-n.*

Por su parte, Jesús aprueba los cultos practicados en el Templo pero denuncia la superficialidad que se ha infiltrado en ellos (*Mt* 5,23ss; 12,3-7; 23,16-22; etc.). Ya de niño siente la atracción hacia «la Casa de su Padre» (*Lc* 2,41-50), y, de mayor, el celo por el Templo como «casa de oración», que ha sido mancillada por los negociantes[28]. La revelación más profunda y misteriosa la expone Jesús después de la expulsión de los vendedores del Templo, cuando los judíos le preguntan qué señal les da para actuar así (*Ioh* 2,18). El Evangelio de Juan nos ha conservado esta respuesta de Jesús: *Destruid este Templo y en tres días lo levantaré* (*Ioh* 2,19; cfr. *Ioh* 20-22). Jesús, pues, su Cuerpo físico, es identificado con el Templo. Es más, el Templo de Jerusalén, como el antiguo Santuario del desierto, eran sólo anticipos y figuras de la realidad que vendría después: la Humanidad de Jesús. Así, las antiguas profecías referentes a la habitación de Dios en medio de los hombres (*Ex* 25,8; *Ier* 7,3-7; *Ez* 43,9; *Ps* 5,12; etc.) se cumplen de manera plena e inimaginada en el Jesús terreno. San Pablo dirá: *Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente* (*Col* 2,9).

25. Cfr. *Is* 1,11-17; 66,2; *Ier* 6,20; *Ez* 8,7-18; *Sap* 9,8; *Tob* 3,16.
26. Sobre el alcance teológico de esta Presencia de Dios en medio del pueblo y su sentido profético cfr. CASCIARO, J.M., voz *Santuario*, en *Gran Encicl. Rial*, 20 (1984), pp. 871-873.
27. Sobre la teología del Templo de Jerusalén y su significación como manifestación de una especial Presencia de Dios, cfr. CASCIARO, J.M., voz *Templo II*, en *Gran Encicl. Rialp*, 22 (1984), pp. 179-180.
28. Cfr. *Mt* 21,12-13; *Mc* 11,11.15-17; *Lc* 19,45-46; *Ioh* 2,13-17.

Ahora bien, la Presencia divina en medio los hombres por la Humanidad de Jesucristo, ¿es coherente que desapareciera tras su Muerte? ¿Cómo se podrían cumplir las profecías de la Presencia de Dios entre los hombres? ¿Sólo habrían de tener realidad y cumplimiento por unos pocos años? La presencia *real* de Jesús en las especies eucarísticas viene a hacer perenne el cumplimiento de las antiguas promesas de la *Shekináh* divina. He ahí una razón teológica, bíblica, para que Jesús, antes de su Muerte, quisiera dar cumplimiento también a esas Escrituras. Además, la Humanidad de Jesús incluye la existencia de verdaderos sentimientos humanos. Jesús quiere a los hombres con corazón humano, de otro modo no sería verdadero hombre[29].

3. La institución eucarística como «memorial» de la Muerte de Jesús

Los pasajes de Lucas y 1 Cor consignan en las palabras sobre el pan *que es entregado por vosotros.* Mateo y Marcos reportan en las palabras sobre la copa *que es derramada por vosotros.* Finalmente, *Mt* 1,21 especifica *para remisión de los pecados.* En todas estas frases hay una evocación del «Canto del Siervo de Yhwh», especialmente de *Is* 53,12b: *en recompensa de haberse entregado a la muerte, / y haber sido contado entre los pecadores, / cargando con los pecados de las multitudes, / e intercediendo por los pecadores.* El sintagma «derramar la sangre» pertenece al lenguaje sacrificial del AT (*Ex* 19,12; *Lev* 4,7.18.25; etc.). Se atribuye a los mártires judíos en *1 Mach* 1,39; 7,17 y al Siervo de Yhwh en *Is* 53,7.10. En esas frases de los Sinópticos y de san Pablo aparece el carácter expiatorio y sacrificial de la «entrega del cuerpo» de Jesús y del «derramamiento de su sangre»[30]. Así, pues, las palabras *carne* y *sangre* designan el cuerpo y sangre de Jesús en cuanto materia o «cosa» destinada al sacrificio, es decir, para expiación de los pecados humanos y honra de Dios.

En *Lev* 17,11 había declarado Dios: *La vida de la carne está en la sangre y Yo os la he dado para el altar,* es decir, la sangre derramada de los animales sólo debe emplearse para los sacrificios rituales. Todo ello conduce a la inteligencia de que Jesús, con las palabras de la Institución eucarística, se entrega como víctima en sacrificio de expiación. Era congruente que lo hiciera en la víspera de su Pasión y Muerte: la Eucaristía de la Última Cena «adelantaba» ritualmente el sacrifio real de la Muerte inmediata. De aquí el carácter sacrificial de la Eucaristía.

En cuanto a las palabras reportadas por Lucas y 1 Corintios *Haced esto en conmmemoración mía,* expresan el mandato de Jesús a sus Discípulos de «renovar» aquel rito sacrificial, no como simple recuerdo, sino como presencialización

29. Por ello es muy coherente la explicación del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Es Cristo que pasa,* Ed. Rialp, 29.ª edic., Madrid 1992, n. 83).
30. También en otros pasajes del NT, como *Phil* 2,8.

o actualización, «memorial» *(anámnesis)* de la muerte de Jesús[31]. De ahí también que la Eucaristía o rito de la «Misa», perpetuado por los siglos, no sea distinto del de la Cruz, sino el mismo, «vuelto a presentar», hecho presente, y, por ende, no sea tampoco distinto del «anticipado» en la Última Cena[32].

4. La institución eucarística como renovación de la Alianza de Dios

En las palabras de la institución sobre el cáliz, Mateo y Marcos reportan la frase *esta es mi sangre de la Alianza.* Lucas y 1 Corintios *es la nueva Alianza en mi sangre.* Los textos de Lucas y Pablo son más claros, pero, en todos es patente que Jesús declara que su sangre vertida constituye y sella «la Nueva Alianza». Para un hebreo instruido la frase es significativa, en cuanto que los profetas habían anunciado la restauración mesiánica en los tiempos futuros, cuando Dios estableciera una «Nueva Alianza», «eterna», superior a la Primera[33]. Es más, las palabras sobre el cáliz, según Mateo y Marcos, evocan las de Éxodo 24,6-8, donde Moisés sella la Alianza por medio de la sangre de las víctimas rociada sobre el pueblo[34]. «Moisés, intermediario entre Yahweh y el pueblo, los une simbólicamente derramando sobre el altar, que representa a Yahweh, y luego sobre el pueblo, la sangre de una misma víctima. De este modo, el pacto es ratificado por la sangre (Lev 1,5ss), como la Nueva Alianza lo será por la sangre de Cristo (Mt 26,28; Hebr 9,12-16)»[35]. De manera semejante, la comida eucarística da cumplimiento a la comida de la Alianza del Sinaí, narrada a continuación (*Ex* 24,9-11).

Comer juntos ha tenido a lo largo de la historia un valor social y religioso, desde las comidas en el antiguo Oriente hasta el *simposion* griego —beber juntos, acompañado de algo para comer—. Invitar a la propia mesa y aceptar la in-

31. Cfr. Stöger, A., voz *Eucaristía*, cit., col. 370.

32. Cfr. Lecea, J.M., *art. cit.* antes.

33. «[31]Mirad que vienen días —oráculo de Yhwh—, en que Yo pactaré con la casa de Israel (y la casa de Judá) *una Nueva Alianza.* [32]No como la Alianza que pacté con sus padres (...). Pondré mi Ley en su interior y la escribiré en su corazón. Y Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (*Jer* 32,31-33). «[60] Yo me acordaré de mi Alianza contigo en los días de tu juventud y estableceré en favor tuyo una *Alianza eterna.*(...). [62]Yo mismo estableceré mi Alianza contigo, y conocerás que Yo soy Yhwh, [63]para que te acuerdes y te avergüences y no oses abrir más la boca por tu vergüenza, cuando Yo te haya perdonado todo lo que has hecho» (*Ez* 16,60-63). «[26]Concluiré con ellos una Alianza de paz, una *Alianza eterna* con ellos. Los estableceré, los multiplicaré y pondré mi Santuario en medio de ellos para siempre» (*Ez* 37,23-24.26). Podrían citarse otros textos —*Is* 54,10; 55,13; 61,8; *Ez* 34,25; etc.—, pero los referidos son suficientes para poner en luz la conexión de la futura Nueva Alianza vaticinada por los profetas con la Nueva Alianza sellada con la «sangre derramada» de Jesús.

34. «[8]Después tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: *Esta es la sangre de la Alianza* que Yhwh ha pactado con vosotros» (*Ex* 24,6-8).

35. AA.VV., *Biblia de Jerusalén,* 2ª edic. española, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1978, nota a *Ex* 24,8.

vitación indica mutua confianza e intimidad[36]. Es coherente que tanto la Antigua Alianza bajo la mediación de Moisés, como la Nueva sellada con el sacrificio de Jesucristo, se celebren con una comida, en la que se hace presente Dios como centro de la celebración. Por ello en Éxodo se dice que «contemplaron a Dios», y en la celebración eucarística Dios está presente en la *presencia real* de Jesucristo bajo las especies eucarísticas. En la eucaristía, pues, se da cumplimiento a los anticipos de la intimidad de Dios con las criaturas humanas y a las esperanzas del AT.

5. La Eucaristía, anticipo de la bienaventuranza eterna

La vida de Jesús no acabó con su Muerte, continúa en su Resurrección gloriosa y entrada en los Cielos. Con ellas Jesús ha inaugurado los tiempos futuros, el *éschaton.* Su sangre reemplazó para siempre la sangre de las víctimas de la antigua Alianza (*Heb* 9,12.18-26; 10,1-10). La Nueva Alianza, cuyo «Mediador» es Jesucristo (*Heb* 12,24), ha sustituido a la Antigua (*Heb* 8,13). «Al celebrar la última Cena con sus apóstoles en el transcurso del banquete pascual, Jesús dio su sentido definitivo a la pascua judía. En efecto, el paso de Jesús a su Padre por su muerte y su resurrección, la Pascua nueva, es anticipada en la Cena y celebrada en la Eucaristía que da cumplimiento a la pascua judía y anticipa la pascua final de la Iglesia en la gloria del Reino»[37]. Ahora, nuestro Sumo Sacerdote, Cristo, *está sentado a la diestra de Dios* (*Heb* 8,1; 10,12), y nos ha conseguido una *redención eterna* (*Heb* 9,12), *siempre vivo para interceder por nosotros.* (*Heb* 7,25). Su sacrificio, pasado en cuanto a su realización, está siempre presente en el mundo nuevo en el que Jesús ha entrado. Por la participación en la Eucaristía, el creyente entra en comunión, en contacto, con Jesús, que vive glorioso en el mundo nuevo.

«El paso del pan al cuerpo y del vino a la sangre, que en ella se opera, reproduce en su forma sacramental el paso del mundo antiguo al nuevo, paso que llevó a cabo Jesucristo yendo por la muerte a la vida. El rito pascual, como el Éxodo que conmemoraba, era ya en sí mismo un rito de paso o tránsito: de la cautividad de Egipto a la libertad de la tierra prometida, y luego, más y más, de la cautividad del sufrimiento, del pecado, de la muerte a la libertad de la felicidad, de la justicia, de la vida. Pero en tal rito, los bienes mesiánicos eran sólo de esperanza y los alimentos que se bendecían no podían hacerlos gustar sino en forma simbólica. En la Pascua de Cristo, esto ha cambiado, pues la era mesiánica ha llegado efectivamente con su resurrección, y en él se han adquirido los bienes prometidos. Las palabras y los gestos que en otro tiempo sólo podían simbolizar los bienes futuros, pueden ahora realizar bienes actuales. El cuerpo y la

36. La parábola de los invitados a las bodas (cfr. *Mt* 22,1-14; *Lc* 14,16-24) muestra la invitación divina a su intimidad y el rechazo de los hombres.
37. *CIgC*, n. 1340.

sangre eucarísticos no son, pues, sólo el memorial simbólico de un acontecimiento ya pasado; son toda la realidad del mundo escatológico en que vive Cristo. La eucaristía, como todo el mundo sacramental, cuyo centro es, procura al creyente, todavía sumergido en el viejo mundo, el contacto físico con Cristo en toda la realidad de su nuevo ser, resucitado "espiritual" (*Ioh* 6,63). Los alimentos que la eucaristía asume cambian de existencia y se convierten en el verdadero "pan de los ángeles" (*Ps* 78,25; *Sap* 16,20), el alimento de la nueva era. Por su presencia en el altar, Cristo muerto y resucitado está realmente presente en su disposición eterna de sacrificio. Por esta razón, la Misa es un sacrificio, idéntico al sacrificio histórico de la cruz por toda la ofrenda amante de Cristo que lo constituye, distinto únicamente por las circunstancias de tiempo y de lugar en que se reproduce. Por la eucaristía une la Iglesia en todo lugar y tiempo hasta el fin del mundo las alabanzas y las ofrendas de todos los hombres al sacrificio perfecto de alabanza y de ofrenda, de "eucaristía" en una palabra, único que tiene valor delante de Dios y único que las valoriza (*Heb* 13,10.15)»[38].

En pocas palabras, el *Catecismo* resume la proyección hacia la vida eterna, hacia el tiempo escatológico, de la vida eucarística del cristiano en este mundo presente: «Finalmente, por la celebración eucarística nos unimos ya a la liturgia del cielo y anticipamos la vida eterna cuando Dios será todo en todos (cf 1 Co 15, 28)»[39].

38. Benoit, P., voz *Eucaristía*, cit., pp. 723-724.
39. *CIgC*, n. 1.326.

sangre eucarísticos no son, pues, sólo el memorial simbólico de un acontecimiento ya pasado, son toda la realidad del mundo escatológico en que vive Cristo. La eucaristía —como todo el mundo sacramental, cuyo centro es— procura al hombre todavía sumergido en el viejo mundo, el contacto físico con Cristo en la realidad de su nuevo ser, denominado "espiritual" (1Co 15,44). Los alimentos que la eucaristía asume cambian de existencia y se convierten en el verdadero "maná de los ángeles" (cf. Sal 78,25; Sap 16,20), el alimento de la nueva era. Por su consagración en el altar, Cristo muerto y resucitado está realmente presente en su disposición eterna de sacrificio. Por esta razón, la Misa es un sacrificio, idéntico al sacrificio histórico de la cruz por toda la ofrenda amante de Cristo, que lo constituye, distinto únicamente por las circunstancias de tiempo y de lugar en que se reproduce. Por la eucaristía une la Iglesia en todo lugar y tiempo hasta el fin del mundo las alabanzas y las ofrendas de todos los hombres al sacrificio perfecto de alabanza y de ofrenda, de "eucaristía" en una palabra, único que tiene valor delante de Dios y único que los valoriza (Heb 13,10-15).

En pocas palabras, el Catecismo resume la proyección hacia la vida eterna, hacia el tiempo escatológico, de la vida eucarística del cristiano en este mundo presente: «Finalmente, por la celebración eucarística nos unimos ya a la liturgia del cielo y anticipamos la vida eterna cuando Dios será todo en todos (cf. 1 Co 15,28)».

26

PASIÓN Y MUERTE DE JESÚS (I)[1]

Relatos evangélicos de la Pasión

1. Tensión hacia la Pasión y Muerte

La Pasión de Jesucristo «es el momento de su vida más minuciosamente narrado por los cuatro evangelistas. Nada tiene esto de extraño porque la Pasión y Muerte de Nuestro Señor constituyen el punto culminante de su existencia humana y de la obra de la Redención, en cuanto que son el sacrificio expiatorio que Él mismo ofrece a Dios Padre por nuestros pecados. A su vez, los sufrimientos tan tremendos de Nuestro Señor ponen de relieve, de la manera más expresiva, su infinito amor a todos y cada uno de nosotros, y la gravedad de nuestros pecados»[2]. Pero los relatos de la Pasión y Muerte no vienen de sorpresa. En los Evangelios subyace, y aflora a la superficie con frecuencia, la tensión de Jesús hacia ese momento. Los pasajes que podrían ser citados a este respecto son muy numerosos. Sólo como ejemplos recordaremos las tres predicciones de la Pasión en los Evangelios Sinópticos[3], que repiten, con ligeras variantes, el mismo anuncio.

1. Bibliografía básica: BENOIT, Pierre, *Pasión y Resurrección del Señor,* Ed. Fax, Madrid 1971. BLINZLER, Josef, *El Proceso de Jesús,* Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1968. BUSSHE, Henri van den, *El Evangelio según San Juan,* Ed. Studium, Madrid 1972, pp. 583-677. CASCIARO, J.M., *Jesucristo y la sociedad política,* Ed. Palabra, 3.ª edic., Madrid 1973. HOULDEN, J.H., *Backward into Light. The Passion and Resurrection of Jesus according to Matthew and Mark,* SCM Press Ltd., London 1987. MESSORI, Vittorio, *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù,* Società Editrice Internazionale, Torino, 2.ª edic., 1992. SCHNACKENBURG, Rudolf, *El Evangelio según San Juan,* Ed. Herder, vol. 3.º, Barcelona 1980, pp. 210-369. TUYA, Manuel de, *Del Cenáculo al Calvario. Estudio sobre la Pasión de Jesucristo,* Ed. San Esteban, Salamanca 1962. VANHOYE, A., *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques,* en NRT 99 (1967), pp. 135-163.

2. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios,* EUNSA, 4.ª edic., Pamplona 1995, nota a *Mt* 26: 1.

3. Cfr. *Mt* 16,21; *Mc* 8,31-33; *Lc* 9,22 (primer anuncio de la Pasión); *Mt* 17,22-23; *Mc* 9,30-32; *Lc* 9,43b-45 (segundo anuncio); *Mt* 20,17-19; *Mc* 10,32-34; *Lc* 18,31-34 (tercer anuncio). Cfr. SCHELKLE, K.H., voz *Pasión del Señor,* en BAUER, J.B. (dir.), *Dicc. de Teol. Bíblica,* cit., cols. 765-770.

La *primera predicción* de la Pasión sigue en continuidad con el diálogo de Cesarea de Filipo: «*Desde entonces comenzó Jesús a manifestar a sus discípulos que él debía ir a Jerusalén y padecer mucho de parte de los ancianos, de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas*[4], *y ser muerto y resucitar al tercer día*» (*Mt* 16,21; cfr. *Mc* 8,31; *Lc* 9,22). La unidad temática con el episodio de Cesarea viene indicada en Mateo por medio de una «inclusión»[5]. A los discípulos se les abre un panorama sorprendente: han de reorientar la esperanza escatológica del Mesías glorioso y triunfante, hacia la inmediata realidad de dolor y muerte de un Mesías sufriente. Jesús les manifiesta claramente que Él no es el Mesías-Rey-nacionalista que tantos judíos esperan, ni el mesías político que Satanás quiere, sino el humillado y divino Mesías-Hijo de Dios, que salva por otros caminos bien distintos. En esta perspectiva se comprende bien la reacción inmediata y enérgica de Jesús a Pedro (*Mt* 16,22-23), cuando éste quiere disuadir a Jesús de abrazar el mesianismo sufriente[6].

El estilo conciso de la predicción recuerda los «sumarios» del NT y muestra dos cosas: una, el conocimiento profético de Jesús; otra, la libertad con que asume el dolor, designio del Padre celestial, anunciado en las Escrituras. El magisterio de Jesús desde Cesarea de Filipo hasta Jerusalén se va a desarrollar bajo el signo de la Cruz: «*Entonces dijo Jesús a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame; pues el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por mí, la encontrará*» (*Mt* 16,24). Estas palabras no tendrían sentido fuera de la conciencia de su próximo padecimiento.

La *segunda predicción* aparece poco después: ha tenido ya lugar la Transfiguración y «cruzaban Galilea» (*Mc* 9,31). A la primera predicción esta segunda añade cierta impresión de proximidad. «*Cuando estaban en Galilea les dijo Jesús: el Hijo del Hombre debe ser entregado en manos de los hombres, que lo matarán, pero al tercer día resucitará. Y se pusieron muy tristes*» (*Mt* 17,22-23; cfr. *Mc* 9,30-32 y *Lc* 9,43-45). Marcos (9,31-32) muestra la razón de este viaje «secreto» en el deseo de Jesús de instruir a sus discípulos sobre la entrega del Hijo del hombre; presenta, igual que *Lc* 9,44-45, a unos discípulos atemorizados, que no comprenden las palabras del Maestro.

El camino de la Cruz «sube a Jerusalén» y sirve de prólogo a la *tercera predicción*: «*Cuando subía Jesús camino de Jerusalén tomó aparte a sus doce discípulos y les dijo: —Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado a*

4. Los tres estamentos del Senado o Sanedrín. Los senadores o ancianos como representantes de las grandes familias judías; los príncipes de los sacerdotes representaban a la clase sacerdotal; los escribas eran los peritos en la Ley.

5. Esta *inclusión* señala el contraste: *Los hombres* (*Mt* 16,13) no han reconocido a Jesús como Mesías; Pedro, en cambio, sí, dócil a la revelación divina. Pero Jesús anuncia inmediatamente que él, el Mesías, ha de sufrir, a lo que Pedro se resiste, llevado, como *los hombres*, por criterios humanos (*Mt* 16,23).

6. Cfr. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1982, p. 144.

los príncipes de los sacerdotes y a los escribas, lo condenarán a muerte, y lo entregarán a los gentiles para burlarse de él y azotarlo y crucificarlo, pero al tercer día resucitará» (*Mt* 20,17-19; cfr. *Mc* 10,32-34 y *Lc* 18,31-33).

En las tres predicciones se encuentra ya el resumen del «misterio pascual» y el anuncio del modo de muerte: la crucifixión. Junto a estas predicciones explícitas, los evangelistas recogen otras veladas. Por ejemplo: la referencia a que el *esposo* les será arrebatado a los discípulos y entonces ayunarán (*Mt* 9,15; *Mc* 2,19-20; *Lc* 5,34-35); el anuncio del *cáliz* que ha de beber (*Mt* 20,22; *Mc* 10,38); el *signo de Jonás* (*Mt* 12,38-39; *Mc* 8,11-12 y *Lc* 16,29-32); las metáforas del *bautismo* (*Mc* 10,35-40 y *Lc* 12,50), de la *hora*[7] y del *pastor herido* (*Mt* 26,30-32; *Mc* 14,24-28); la comparación que hace Jesús de la *unción* en Betania con el embalsamiento de su cuerpo (*Mt* 26,6-13; *Mc* 14,3-9; *Ioh* 12,1-8); la parábola de los *viñadores homicidas* que matan al hijo del dueño (*Mt* 21,33-46; *Mc* 12,1-12; *Lc* 20,9-19); etc. Todos estos pasajes muestran el peso, sobre la conciencia de Jesús, del sufrimiento que se acerca. Tomados en conjunto muestran la convicción de estar en tensión creciente hacia la culminación de la obra de Jesús en el sacrificio de su vida[8]. En definitiva, los Evangelios presentan que, en la conciencia de Jesús, aquel tremendo final no se presentó como un acontecimiento inesperado.

Los textos relativos al *signo de Jonás*[9], a las metáforas del *bautismo*[10], del *cáliz*[11], de la *hora*[12] y del *pastor herido*[13] muestran la misma gravitación del sufrimiento que se va acercando. Los estudiosos están de acuerdo en que Marcos su-

7. Este término es subrayado en el Evangelio de Juan: la *hora* está prevista en el plan divino; los intentos de los hombres de prender y de lapidar a Jesús son vanos en cuanto que "*no ha llegado su hora*" (*Ioh* 7,30; 8,20). Cuando llegue *la hora de pasar de este mundo al Padre* (*Ioh* 13,1) será el momento del poner en práctica el amor supremo de Jesús de morir libremente, con un gesto sacerdotal de sacrificio casi litúrgico (*Ioh* 14,19-30; 17,1). Cfr. MOTTE, René, voz *Hora*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica*, cit., cols. 351-353.

8. Cfr. CASCIARO, J.M., *Fundamentación bíblica de la identidad sacerdotal: Aportación de los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, Actas del "XI Simposio Internacional de Teología", EUNSA, Pamplona 1990, pp. 292-299.

9. Vienen en los tres Sinópticos: *Mt* 12, 38-39; *Mc* 8, 11-12 y *Lc* 16, 29-32.

10. Vienen en *Mc* 10, 35-40 y *Lc* 12, 50. El texto de Marcos es más extenso que el de Lucas.

11. Vienen en *Mt* 26, 39 y *Mc* 10, 35-40. Presentan algunas diferencias.

12. Este término queda reflejado sobre todo en el Evangelio de san Juan. Según los pasajes de este Evangelio, la *hora* está prevista en el plan divino sobre Jesús: los intentos de los hombres de prender y de lapidar a Jesús son vanos en cuanto «*no ha llegado* su hora» (cfr. *Ioh* 7, 30; 8, 20). Cuando llegue «*la* hora *de pasar de este mundo al Padre*» (*Ioh* 13, 1) habrá llegado el momento de poner en práctica el amor supremo de Jesús hasta morir libremente, con un gesto sacerdotal de sacrificio casi litúrgico (cfr. *Ioh* 14: 19-30; 17: 1). Sobre la *hora* de Jesús cfr. MOTTE, René, voz *Hora*, en LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica*, cit., pp. 351-353.

13. Cfr. *Mt* 26, 30-32; *Mc* 14, 24-28. Ambos textos son casi iguales. La última parte del vers. 31 de Mateo es una cita del profeta Zacarías 13, 7, que Jesús se aplica a sí mismo: el pastor (=Jesús) es herido (=muerto), con lo que se va a cumplir el vaticinio.

braya esa tensión. Algunos, como J.L. Houlden, hacen de esa acentuación una característica especial de Marcos[14]. Otros se mantienen en una posición más moderada y acertada: con unos y otros matices, la tensión hacia la Pasión y Muerte de Jesús está presente no sólo en Marcos, sino en los otros dos Sinópticos[15].

2. Los relatos de la Pasión y Muerte

En los cuatro Evangelios la historia de la Pasión es un relato continuado. Coinciden en lo fundamental. Presentan también pasajes propios, que se complementan entre sí, tanto por los datos exclusivos que aportan como por los matices de enfoque teológico peculiar de cada evangelista. Los más parecidos entre sí son los relatos de Mateo y Marcos. Lucas se aparta un tanto de ellos y todavía más se distancia Juan. Son como cuatro cuadros del mismo objeto, vistos desde ángulos diversos, pero que, tomados en su conjunto, proporcionan una visión más completa que cada uno por separado. Se hace necesario, pues, leer los cuatro relatos, como hace la Iglesia en su liturgia, especialmente en los días de la Semana Santa[16]. Otra alternativa es leer los cuatro relatos en una Sinopsis evangélica[17].

Hay consenso en estimar que la historia de la Pasión y Muerte de Jesús es una de las agrupaciones más antiguas de la tradición preevangélica, realizada con vistas a construir un relato completo de los acontecimientos de las últimas horas de la vida terrestre de Jesús[18]. Hoy, la mayoría de los investigadores estima que el relato de *Mc* 14,1-15,47 es anterior a los otros. Da la impresión de ser el más espontáneo. Así, por ejemplo, el pasaje de la oración agónica en Getsemaní (cfr. *Mc* 14,32-42), está traspasado de la más profunda desolación de Jesús, mientras en *Mt* 26,36-46 se encuentra un poco suavizada y en *Lc* 22,39-46 todavía más por

14. Cfr. Houlden, J.H., *Backward into Light. The Passion and Resurrection of Jesus according to Matthew and Mark,* SCM Press Ltd., London 1987.

15. Cfr. Vanhoye, A., *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques,* en NRT 99 (1967), pp. 135-163. Schneider, G. *Die Passion Jesu nach drei ältesten Evangelien,* München 1973. Moloney, F.J., *The Living Voice of the Gospel. The Gospel Today,* Paulist Press, New York/Mahwah 1986. Matera, F.J., *What are they saying about Mark, Paulist Press,* New York/Mahwah 1987.

16. En concreto, la liturgia actual proclama la historia de la Pasión el Domingo de Ramos, según Mateo, Marcos y Lucas sucesivamente en el ciclo de los tres años litúrgicos A, B y C, y reserva el de san Juan, todos los años, para el Viernes Santo.

17. Para una lectura especializada y precisa puede emplearse la de Aland, Kurt, *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1965 (hay reimpresiones posteriores). En castellano pueden consultarse las de Alonso Díaz, J. y Sánchez Ferrero, A., *Evangelios y Evangelistas,* Taurus Ediciones, Madrid 1966, y la de Leal, Juan, *Sinopsis de los Cuatro Evagelios,* BAC n.º 24, Madrid 1954.

18. Cfr. Cerfaux, L., *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles,* en AA.VV., *La Formation des Évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte,* Desclée de Brouwer, Bruges 1957, pp. 29-31.

la aparición de un ángel que conforta a Jesús. Clavado en la cruz, Jesús, según *Mc* 15,29-30, sólo recibe palabras de escarnio y de blasfemia de parte de los espectadores. En el pasaje de la Muerte, Marcos se concentra en las palabras de Jesús que expresan dramáticamente el abandono que sintió por parte del Padre y el grito en el momento de expirar (*Mc* 15,34.37). Hay en esto un cierto contraste con los otros Evangelios, singularmente con los de Lucas y Juan, que consignan frases de compasión de algunos testigos, y palabras de perdón por parte de Jesús[19]. Juan ve la Pasión desde una óptica paradójica de triunfo de Cristo: La Pasión y Muerte de Jesús, el reo, son más bien las acusadoras de quienes lo condenan (*Ioh* 19,19-22); con ellas se cumple el mandamiento del amor (*Ioh* 19,26), mediante la obediencia de Jesús al llevar hasta el fin el plan divino, anunciado en la Escritura (*Ioh* 19,28), cuya consumación es expresada por las palabras de Jesús instantes antes de morir (*Ioh* 19,30). Lucas subraya los rasgos conmovedores de la Pasión: En la agonía del huerto, a Jesús le cae el sudor como gotas de sangre (*Lc* 22,44); luego cura la oreja del servidor de los pontífices (*Lc* 22,51); con su mirada mueve a Pedro a profundo arrepentimiento (*Lc* 22,61); consuela a las «hijas de Jerusalén» que lloran cerca de Jesús, camino del Calvario (*Lc* 23,27-31); perdona al ladrón arrepentido (*Lc* 22,43) y muere sereno (*Lc* 22,46).

Sin embargo, para una minoría de estudiosos, la afirmación de la mayor antigüedad del relato de Marcos se resiente de la tesis de la prioridad en general de Marcos sostenida por la 2DH[20]. En esa otra línea, las comparaciones antes apuntadas podrían ser debidas a la labor redaccional de Marcos, que habría endurecido el relato, bien a causa de la fuente que más directamente siguió, bien por su propio modo de ver las cosas.

Se ha intentado reconstruir lo que sería un relato primitivo, de alguna manera común a los cuatro actuales. Se ha partido del relato de Marcos para «aislar» tal supuesto texto-base[21]. Pero tal reconstrucción se apoya sólo en conjeturas más o menos razonables. En los últimos años los exegetas son más circunspectos a la hora de tal reconstrucción. Los motivos son de dos clases: a) El paso del estadio oral de la tradición o tradiciones al estadio escrito es una operación compleja. El escrito implica una estructuración más elaborada que la transmisión oral; el escritor imprime una coherencia a todo el conjunto, que suele estar ausente en la oralidad; en tal coherencia gravitan las peculiaridades literarias y teológicas del autor; etc. b) Los estudios sobre Marcos están mostrando que éste tiene un propósito sobre su presentación de Jesús mucho más definido y elaborado de lo que se pensaba antes. Ya no parece tan claro que represente la más sencilla puesta por escrito de la tradición oral.

19. Cfr. *Lc* 23, 34.42-43.46; *Ioh* 19, 26-28.30.
20. Hipótesis de las dos fuentes o documentos: *Mc* y *Q*.
21. Por ejemplo: cfr. la reconstrucción del «relato fundamental» que todavía hacen HEUSCHEN, Joseph, y HAUDEBERT, Pierre, en la voz *Pasión de Jesús*, en el *Dicccionario Enciclopédico de la Biblia*, bajo la dirección de la ABADÍA DE MAREDSOUS, 1987, ed. españ., Herder, Barcelona 1993, p. 1.191, col 2.ª.

3. La agonía de Jesús en Getsemaní

Juan no relata la *Agonía de Jesús en Getsemaní,* que reportan los Sinópticos de manera muy semejante. Cfr. *Mc* 14,32-42; *Mt* 26,36-46; *Lc* 22,40-46[22]. El relato constituye un cuadro que conserva la emoción de la tradición que está en su base. Ésta debía de constituir un recuerdo vivo en la comunidad cristiana primitiva, pues también la carta a los Hebreos (5, 7) alude al mismo sobrecogedor acontecimiento. Los vers. 43-44 de Lucas son omitidos por importantes códices griegos antiguos y por el Papiro 75, sin duda porque, para los copistas, en un ambiente estoico, tal debilidad de la Humanidad de Jesús debía de presentar ciertos escrúpulos teológicos: el abatimiento de Jesús ante la inminente muerte podría parecer casi cobardía.

4. El prendimiento

Lo reportan los cuatro Evangelios (*Mt* 26,47-56; *Mc* 14,43-52; *Lc* 22,47-53; *Ioh* 18,2-11)[23]. Sólo en *Ioh* 18,6 se menciona que, en el momento en que se acercan a prender a Jesús, él les dice: —*Yo soy, retrocedieron y cayeron por tierra.* Evoca el *Ps* 56,10: «Retrocederán mis enemigos el día en que yo clame». La breve frase *Yo soy* recuerda también la revelación de Dios en el episodio de la zarza ardiente (*Ex* 3,14), cuando Moisés pregunta a Dios por su Nombre: «Yo soy» respondió Yhwh. Ello explicaría el súbito retroceso y caída de los servidores de los pontífices, por reverencia o miedo: ¿les parecería haber oído el nombre inefable de *Yhwh?*

También sólo *Ioh* 18,10 especifica que es Pedro quien saca la espada y hiere al criado del pontífice. Una vez más, el temperamento impetuoso y la lealtad de Pedro, pero en dimensión humana: Todavía no era hombre de vida interior, de oración. Seguía sin entender los planes salvíficos de Dios —tampoco era fácil—; y continuaba resistiéndose a la idea del sacrificio de Jesús, como le había ocurrido cuando Jesús anunció por primera vez su Pasión (*Mt* 16,21-22)[24].

Sólo *Ioh* 18,11 consigna que: *Jesús dijo a Pedro: —Mete tu espada en la vaina. ¿Acaso no voy a beber el cáliz que el Padre me ha dado?* Son alusión a las pala-

22. Getsemaní, *Gat-Shemané,* «lagar de aceite». Es el sitio, venerado desde muy antiguo; en él se encuentran los restos de una basílica de fines del siglo IV y se alzan hoy otra, llamada «Basílica de las Naciones», y el «Huerto», con retoños de olivos antiquísimos, bajo el cuidado de la Custodia Franciscana de Tierra Santa. Dista unos mil doscientos metros del «Cenáculo», donde la tradición señala el lugar de la Última Cena, en la parte alta de Jerusalén.

23. Las cohortes romanas estaban formadas por unos 600 soldados. En Jerusalén, en tiempos de Jesús, había una de ellas acuartelada en la torre Antonia, junto al Templo. Obviamente en el prendimiento de Jesús intervino sólo una parte de esa cohorte. El Templo tenía su propia guardia, aceptada por los romanos y designada aquí por «los servidores de los pontífices».

24. Es de suponer que Pedro dirigiría el golpe a la cabeza, sin alcanzar más que la oreja porque el siervo consiguió esquivarlo.

bras de entrega de Jesús a la voluntad divina, pronunciadas momentos antes en la oración del huerto, que no consigna, sin embargo, Juan y sí los Sinópticos: *Mt* 16,39; *Mc* 14,36; *Lc* 22,42.

5. Jesús ante las autoridades religiosas

Hay aquí variaciones entre los relatos de los Sinópticos, de un lado, y Juan, de otro. Anás, suegro de Caifás, elegido sumo pontífice por el Sanedrín, había sido depuesto por los romanos el año 15 d.C. En su lugar ambas potestades habían llegado al acuerdo en nombrar a Caifás, que ejerció el sumo pontificado desde el año 18 al 36 d.C. Estas circunstancias explican la autoridad, al menos moral, que ejercía Anás y, por eso, la comparecencia de Jesús ante él (*Lc* 3,2).

El discípulo «conocido del sumo pontífice», que acompaña a Pedro, circunstancia sólo mencionada por Juan (18,15-16), parece ser una suscripción velada del propio Juan. Las preguntas de los sirvientes del pontífice a Pedro y las negaciones de éste, son narradas con diferencias de orden y de redacción por los cuatro Evangelios. Ambos discípulos están desconcertados. No han podido defender a Jesús en el prendimiento, a la manera que ellos sabían. Sienten sincero amor y adhesión a Jesús, pero no suficientemente sobrenaturales. Siguen todavía a Jesús, pero desanimados, amedrentados. No saben qué hacer.

El interrogatorio ante los pontífices presenta diferencias entre los Evangelios. Sólo Juan especifica el doble interrogatorio, primero en casa de Anás (*Ioh* 18,13-27), luego en el palacio de Caifás (*Ioh* 18,28-19,16). Los Sinópticos reúnen en un solo relato ambos interrogatorios. Juan no consigna parte del interrogatorio ante Caifás, que es narrado por Mateo y Marcos (*Mt* 26,57-66; *Mc* 14, 53-54a). Según éstos, la reunión ante Caifás resuelve que Jesús es reo de muerte por la pretendida blasfemia de que se ha declarado Hijo de Dios (*Mt* 16,65-66). Aunque la blasfemia estaba castigada con la lapidación en la Ley de Moisés (*Lev* 24,16), no la ejecutan. La razón es que, al parecer, la ejecución de la pena capital en los países sometidos a la dominación romana estaba reservada a la autoridad imperial[25]. No siempre se observó esta restricción, ya que, algo más tarde, no tuvieron dificultad en ejecutar a san Esteban (cfr. *Act* 7,54-60), ni a Santiago (cfr. *Act* 12,1-2). Pero en el caso de Jesús no cuentan con la adhesión del pueblo, ya que mucha gente tenía a Jesús como profeta y Mesías[26]. Estando el Prefecto aquellos días en Jerusalén, temieron que un alboroto público les pudiera acarrear graves complicaciones ante la autoridad romana.

A su vez, los Sinópticos distinguen una reunión del Sanedrín por la mañana, cosa que no hace Juan. Lucas desarrolla más el relato, adjudicando a tal reu-

25. Cfr. Flavio Josefo, *Guerra Judaica*, 6, 300-309.
26. Cfr. *Mt* 24,45-46; *Mc* 12,12; *Lc* 20,19.

nión algunos interrogatorios que los otros evangelistas insertan en la reunión ante Caifás[27].

6. Jesús ante la autoridad civil

i) *Jesús y Pilato*

Ioh 18,28 especifica que conducen a Jesús al «pretorio». Éste era la residencia oficial que el *Praetor* o *Praefectus* de Judea tenía en Jerusalén. Dónde estuvo este pretorio es cuestión discutida por los arqueólogos. La opinión más común lo sitúa en el emplazamiento de la torre Antonia. En este lugar, como primera estación, comienza hoy día el Viacrucis, que todos los viernes del año se celebra en Jerusalén, dirigido por la Custodia Franciscana de Tierra Santa.

Ioh 18,28b, junto con *Ioh* 13,1, han planteado el problema de su posible discrepancia con los Sinópticos respecto de la Última Cena de Jesús: ¿Se celebró ésta en la fecha asignada por el calendario judío para comer el cordero pascual? ¿Es correcta la precisión de Juan al decir que los pontífices no han comido todavía la Pascua? De ello hemos tratado al ocuparnos de la *Última Cena e Institución de la Eucaristía.* Allí hemos concluido que lo más probable es que Jesús, siguiendo un calendario distinto del oficial de los sacerdotes del Templo, anticipó respecto de éste, la celebración de la Pascua. Por tanto, *Ioh* 18,28b, al decir que el juicio ante Pilato comenzó antes de la Pascua, es correcto[28]. También este versículo ha hecho preguntarse a los investigadores por el alcance de la impureza legal a la que alude. Una cosa queda clara: los pontífices van a comer la Pascua y, para ello, no pueden contraer impureza legal. Ésta se contrae de varios modos: uno, por contacto con un pagano y por la entrada en su casa (cfr. *Act* 11,2-3). La jurisprudencia de los rabinos era discrepante respecto del tiempo necesario para recobrar el estado de pureza: iba desde la suficiencia de un baño ritual (la más laxa), hasta la necesidad de guardar una semana (la más rígida)[29]. En cualquier caso, los pontífices prefieren no incurrir en complicaciones.

Ioh 18,32 alude a las palabras precedentes de Jesús en *Ioh* 12,32-33: «*Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí. —Decía esto señalando de qué muerte iba a morir*». La última frase, comentario de Juan, constituye una prolepsis: está hecha a la luz de la experiencia posterior del apóstol. También es alusión a *Ioh* 8,28: «*Díjoles, pues, Jesús: —Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que yo soy*». Una vez más, Juan presenta la Cruz no tanto como el patíbulo ignominioso, cuanto el trono real desde el cual Jesús alcanza la salvación para todos los hombres. Tal visión de Juan es también una prolepsis. Cfr. a este respecto *Ioh* 3,14-15: «*Como Moisés levantó la serpiente en el*

27. Cfr. *Mt* 27,1; *Mc* 15,1a; *Lc* 22,66-71.
28. Cfr. Schnackenburg, R., *El Evangelio según San Juan,* cit., pp. 300-301.
29. Cfr. Busshe, H van den, *El Evangelio según San Juan,* cit., p. 617.

desierto (*Ex* 21, 8-9), *así conviene que sea levantado el Hijo del Hombre, para que todo el que crea tenga vida eterna en él».*

Pilato comienza su interrogatorio a tenor de las acusaciones de orden político. En Juan la pregunta de Pilato viene *ex abrupto.* Lucas 23,1-3 introduce con más precisión dicha pregunta: [1b]*«Llevaron a Jesús ante Pilato.* [2]*Entonces empezaron a acusarle diciendo: —Hemos encontrado a éste soliviantando a nuestra gente y prohibiendo dar tributo al César; y diciendo que él es el Mesías Rey».* Es patente la tergiversación que hacen sus acusadores al denunciarlo como conspirador político contra el Emperador romano. «Evidentemente Pilato no conoce la dimensión religiosa del concepto de Mesías judaico, pero sí le incumbe mantener el orden público y la autoridad del César en aquella provincia del imperio. Por eso, a tenor de la denuncia, la primera interrogación de Pilato a Jesús es obligada y los tres Sinópticos la conservan exacta»[30]. También es la misma en san Juan.

La pregunta, aunque obvia para Pilato, era en sí difícil de responder. Jesús contesta: *Tú lo dices,* exacta en los cuatro Evangelios. El valor de la respuesta hay que situarlo en el contexto del diverso concepto que el título «Rey de los Judíos» tiene para Pilato, para los propios judíos y para Jesús. Es, pues, una respuesta *matizada,* utilizando un giro aramaico de valor ambiguo, no porque Jesús quisiera disimular las respuesta, sino porque ésta, dicha de manera tajante, no matizaría el modo de ser de la realeza de Jesús. Pilato no es capaz de entender aquello: «Rey de otro mundo; testimoniar la verdad...». Pero desde su perspectiva de hombre político, intuye que todo aquel embrollo es ajeno a su competencia. «Y aquí viene el tira y afloja de la maniobra política, pero cobarde, de Pilato. Jesús es inocente, pero los judíos están soliviantados. Y busca el camino de las concesiones: Primero la aplicación de la praxis del indulto de gracia pascual [no se ha encontrado ningún documento, fuera de los Evangelios, que consigne tal gracia. Pero la unanimidad de la tradición evangélica en este punto secundario en la historia de la Pasión, es suficiente en buena crítica histórica para considerarlo como bien fundado[31]]. No da resultado: "¡A éste no, a Barrabás!"[32]. Otro expediente que falla es remitir el asunto a Herodes Antipas, al enterarse que Jesús está domiciliado en Galilea, por lo que dependía en primera instancia de la jurisdicción de aquél. Un tercer intento es apelar a la compasión de los judíos»[33]. La comparecencia ante Herodes es relatada sólo por *Lc* 23,6-12, lo mismo que la vuelta a Pilato: *Lc* 23,13-15.

Sólo *Mt* 27,19 menciona el misterioso mensaje de la mujer de Pilato a su esposo. Entre estas pesquisas de Pilato es donde habrá que situar Lucas 23: 5-12, que reporta el episodio del envío de Jesús a Herodes por orden de Pilato, que no viene en los otros dos Evangelios.

30. Cfr. CASCIARO, J.M., *Jesucristo y la sociedad política,* cit., p. 99.
31. BUSSCHE, H. van den, *El Evangelio según S. Juan,* cit., p. 629.
32. Son los Sinópticos los que nos reportan la confrontación de Jesús con Barrabás: Cfr. *Mt* 27,15-18; *Mc* 15,6-10; Lc 23,17.
33. CASCIARO, J.M., *Jesucristo y la sociedad política,* cit. p. 103.

ii) *La flagelación*

En *Mt* 27,26 y *Mc* 15,15 la flagelación va unida a la libertad de Barrabás. Lucas no menciona explícitamente la flagelación, sino que habla genéricamente de «castigarlo», puesto este verbo en boca de Pilato, en un intento de liberar a Jesús. Finalmente, Pilato se da por vencido y lo entrega a la voluntad de los acusadores (*Lc* 23,22-25).

La flagelación que sufre Jesús es la romana (latín, *verberatio*). Se aplicaba sólo a esclavos y soldados rebeldes. Se practicaba con el *flagrum,* flagelo, azote (en *Mc* 15,15 se emplea el verbo griego *phragelloô*). Era tan dura que con frecuencia causaba la muerte.

iii) *Coronación de espinas*

Consignada por *Mt* 27,27-31; *Mc* 15,16-20 y *Ioh* 19,2-3. La corona de espinas va unida a las burlas de los soldados, que también ponen a Jesús un manto de púrpura y le colocan una caña en su mano. Le prestan una farsa de adoración, saludándolo «Salve, Rey de los judíos» (sintagma conservado por los tres evangelistas). La cohorte romana de Judea estaba formada por mercenarios no judíos (éstos estaban exentos del servicio militar en aquellos años). Esta circunstancia explica las burlas de aquella soldadesca.

Mt 27,27; *Mc* 15,16; *Ioh* 18,28.33.; 19,9 (y también *Act* 23,35; *Phil* 1,13) hablan de «pretorio» (en latín *praetorium,* en griego transliterado *praitôrion*), el palacio utilizado por Pilato cuando se trasladaba a Jerusalén.

iv) *El «Ecce homo»*

Ioh 19,4-16 relata el episodio. *Mc* 15,16 dice que los soldados sacaron a Jesús «al patio». *Ioh* 19,13 menciona ese patio como el «Litóstrotos» (*lithóstrotos,* en griego, hebreo *gábbatá*). Era un enlosado de grandes piedras donde se colocó el sillón judicial de Pilato. Los arqueólogos disputan su emplazamiento en dos lugares distintos: la torre Antonia y el palacio de Herodes[34]. Pilato entra y sale varias veces del palacio «al patio», porque los acusadores no quieren entrar en casa de un gentil para no contraer impureza legal en vísperas de la Pascua. Pilato intenta salvar a Jesús. Pero los acusadores llegan a exhibir un argumento eficaz: la denuncia de que Jesús se había proclamado Mesías y Rey de los judíos (*Ioh* 19,12). Es, pues, un revolucionario peligroso que conspira contra el César. Los acusadores «aquí han alcanzado su objetivo. Pilato se llena de temor ante las posibles responsabilidades, e incluso denuncias que podrían hacerle aquellos fanáticos, y emprende formalmente el juicio por causa política, con enorme repug-

34. Cfr. voz *Gabbatá,* en HAAG-BORN-AUSEJO, *Dicc. de la Biblia,* cit., col. 727.

nancia hacia aquellos hombres, intentando, en lo que puede, humillarlos con los desquites del cobarde»[35].

Juan 19,14 indica el día y la hora en que Pilato se sienta para la parte formal del juicio: la «Parasceve de la Pascua», la vigilia de la Pascua judía, al parecer, coincidiendo con los Sinópticos (*Mt* 27,62; *Mc* 15,42 y *Lc* 23,54).

La hora de sexta comenzaba al mediodía y duraba hasta las tres de la tarde. A la hora de sexta se retiraba de las casas el pan fermentado, sustituyéndolo por el ázimo, empleado en la cena pascual (*Ex* 12,15ss.), y se sacrificaban los corderos en el Templo. No sin intención señala Juan la coincidencia de que fue a esa misma hora cuando condenaron a Jesús: Jesús es, pues, el nuevo Cordero pascual (*Ioh* 1, 29.36), como dice también san Pablo: *«Cristo, nuestra Pascua* [el Cordero pascual] *ha sido inmolado»* (*1 Cor* 5,7). Parece encontrarse alguna dificultad entre la indicación por Juan de esa hora de sexta para el juicio, y *Mc* 15,25.33-34, que dice que Jesús fue crucificado a la hora de tercia, se producen las tinieblas a la de sexta y muere a la de nona. No se ha hallado una razón que explique con precisión esas variaciones. En una estimación vulgar pueden ser solapables el final de tercia con el comienzo de sexta.

v) *Pilato se lava las manos*

Sólo relatado por *Mt* 27,24-25, que, sin embargo, parece concederle mucha importancia en relación con la suerte de los dirigentes judíos en el plano de la obra redentora de Jesucristo: el juicio contra Jesús es visto así como un juicio de Dios contra los acusadores que rechazan a Jesús. Este texto de Mateo aparece como un centro del drama histórico-salvífico.

vi) *Jesús es «entegrado» a la muerte*

Viene en los cuatro Evangelios[36]. Emplean el mismo verbo: Pilato «entregó» (*parédoken,* aoristo de *paradídômi*) a Jesús. El verbo *paradídômi* llega a ser técnico en el vocabulario sobre la Pasión en el NT. He aquí una exposición de Lucien Cerfaux: «Se explica que la unión de la figura del Hijo del hombre con la Pasión se lleva a cabo a través de una identificación con la del "Siervo de Dios" descrito en el capítulo 53 de Isaías (...) Las dos imágenes se confunden, no sólo en la tradición, sino ya en el pensamiento profético de Jesús. Pero la superposición sólo es perfecta y posible porque las dos imágenes representan la pasión y la gloria como coordenadas una de la otra. Se olvida con demasiada facilidad que la necesidad del sufrimiento se impone también al que será "Hijo del hombre" La visión del capítulo 7 de Daniel se sitúa efectivamente en el contexto de las persecuciones de Antíoco Epífanes contra los "santos del Altísimo" (...). El Hijo del

35. CASCIARO, J.M., o. cit., p. 105.
36. *Mt* 27,26; *Mc* 15,15; *Lc* 23,24-25; *Ioh* 19,16.

hombre, que representa a los santos del Altísimo, sólo será glorificado en el Juicio, como ellos mismos, después de haber pasado por los sufrimientos (...). De golpe, la profecía del Siervo de Dios de Isaías y la del Hijo del hombre de Daniel se mueven en la misma línea general de una antítesis entre los sufrimientos y la gloria que ellos prepararán. Una expresión, que vuelve a tomar la tradición evangélica, establece el lazo literario entre las dos imágenes proféticas. Del Hijo del hombre, en cuanto que personifica a los santos, se puede decir que será *entregado* (...). El hecho es que volvemos a encontrar precisamente la fórmula "ser entregado en manos de..." del libro de Daniel en el segundo anuncio de la Pasión, el más breve, que por esto mismo tiene todas las probabilidades de reproducir los términos exactos de Jesús: "El Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres" (*Mt* 17,22; *Mc* 9,31; *Lc* 9,44). Lucas, con un sentido muy fino de lo esencial, no ha conservado más que esta frase. El tercer anuncio de la Pasión volverá a la misma fórmula: "El Hijo del hombre será entregado..." (*Mc* 10,33; *Mt* 20,18; *Lc* 18,32). La tradición evangélica hará suya la fórmula "Jesús fue entregado». Pablo introduce de este modo dramático el relato tradicional de la Cena: "el Señor Jesús, la noche en que fue entregado" (*1 Cor* 11,23). El verbo vuelve a aparecer con insistencia en el relato de la Pasión, con la fórmula: "El Hijo del hombre va a ser entregado (en manos de los pecadores)" (*Mc* 14,41; *Mt* 26,45). Judas es "el que entrega a Jesús"»[37].

7. El «Viacrucis»

i) *El comienzo de la «Vía Dolorosa»*

Textos en los cuatro Evangelios, aunque con redacción distinta (*Mt* 27,31-32; *Mc* 15,20-21; *Lc* 23,26; *Ioh* 19,16b). Mateo y Marcos presentan la misma estructura. Los tres Sinópticos mencionan el episodio de Simón de Cirene (sólo Marcos anota que era padre de Alejandro y de Rufo).

El *Gólgotha* o Calvario se encontraba junto a la segunda muralla de Jerusalén, por la parte de fuera. Había servido de cantera, lo que le había dejado con la forma aproximada de un cráneo humano; de ahí su nombre. No ofrece duda el sitio de su emplazamiento en el lugar donde hoy se alza la Basílica del Santo Sepulcro.

ii) *Encuentro con las «hijas de Jerusalén»*

Sólo lo menciona *Lc* 23, 27-31. Las palabras de Jesús a las mujeres revelan el sentido de lo que está sucediendo: de su Pasión y Muerte pende el destino del

37. CERFAUX, L. *Jesús en los orígenes de la Tradición*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, pp. 161-163.

pueblo de Dios. Como en otras ocasiones, las antiguas profecías prestan palabras a Jesús (cfr. *Os* 9,14; 10,8; *Ez* 21,3.8; *Is* 53,12; 22,37). El interés de Lucas por conservar el episodio es muy coherente con las líneas de su Evangelio.

iii) *«El Expolio»*

Es narrado por los cuatro evangelistas[38]. El condenado a cruz perdía todos los derechos ciudadanos, era reducido a la condición de esclavo. Por eso, los verdugos podían apropiarse de todo lo que portara. Este despojo, *el expolio*, pues, no era de suyo relevante[39]. Sin embargo, la primitiva tradición cristiana lo conserva porque ve en él el cumplimiento de la profecía del *Ps* 21[22],19, expresamente citada en el pasaje evangélico. Juan es el único en decir que la túnica era sin costura, de una sola pieza. La intención más obvia del evangelista al consignar este detalle debió de ser que, en efecto, así sucedió (quedaría confirmado por la frase final: «Y así lo hicieron los soldados»). Los lingüistas actuales ven en este tipo de descripciones secundarias lo que llaman «efectos de realidad», es decir, detalles que en el género histórico aparecen, aunque carezcan de importancia, por la sencilla razón de que así sucedieron[40]. V. Messori ha ilustrado la verosimilitud del pequeño episodio con una cita de Isidoro Pelusio (s. IV), en la que afirma ser una especialidad artesanal de Galilea la confección de túnicas «sin costuras, tejidas por completo en una sola pieza»[41].

8. La Crucifixión

Consignada por los cuatro Evangelios de modo concordante, pero diverso. Mateo y Marcos son más parecidos entre sí (cfr. *Mt* 27,33-38; *Mc* 15,22-28). Sólo ellos mencionan la bebida avinagrada que ofrecen los soldados a Jesús. Los cuatro reportan la crucifixión de dos malhechores, junto con Jesús.

i) *El suplicio romano de la crucifixión*

«Conocer algunos pormenores sobre esta forma de muerte, empleada en la antigüedad, nos ayudará a entender mejor lo mucho que se humilló y quiso sufrir Jesucristo por nuestro amor. La crucifixión era una pena reservada a los esclavos por los delitos más graves; era la forma de muerte más dolorosa y horrenda que se podía dar; tenía además un valor ejemplar de castigo público, y por eso solía hacerse en un sitio bien visible y dejar allí durante días el cuerpo del ajusti-

38. Cfr. *Mt* 27,35-36. *Mc* 15,24b; *Lc* 23,34b; *Ioh* 19,23-24.
39. Cfr. Bussche, H. van den, *El Evangelio s. S. Juan*, cit., p. 649.
40. Cfr. Barthes, R., *L'effet du réel*, en "Communicatios" 11 (1968), pp. 84-89.
41. Cfr. Messori, V. *Patì sotto Ponzio Pilato?* cit., p. 257.

ciado. Un testimonio de la infamia de este suplicio son las palabras de Cicerón: "Que un ciudadano romano sea atado es un abuso; que sea golpeado es un delito; que se le dé muerte es casi un parricidio; ¿qué diré, entonces, si es suspendido en cruz? ¡A hecho tan horrible no se puede dar en modo alguno un apelativo suficientemente adecuado!" (*In Verrem,* II,5,66). La muerte para un crucificado llegaba tras una agonía dolorosísima, a la que concurrían la pérdida de sangre, la fiebre producida por las heridas, la sed, la asfixia, etc. Así se entienden mejor aquellas palabras con las que san Pablo recordaba a los filipenses la humillación de Cristo en la Cruz» [42]. Cfr. *Phil* 2,7-8.

ii) *El I.N.R.I. sobre la cruz*

Mencionado por los cuatro Evangelios[43]. «Tal inscripción no era un capricho o curiosa ocurrencia del prefecto, sino un uso jurídico romano en el trámite de ejecución de una sentencia capital. Se designaba con el nombre técnico de *titulus,* término que san Juan conserva en su transliteración griega de *titlon*»[44].

iii) *Las burlas de los espectadores*

Narradas por los tres Sinópticos[45]. «El aspecto escandaloso de la crucifixión viene subrayado en toda su cruda realidad por la escena del escarnio. Es la tercera vez, en el relato de la pasión, que Jesús Mesías viene escarnecido y desafiado en su pretensión mesiánica: después de la instrucción nocturna (*Mc* 14,65), tras el proceso ante Pilato (*Mc* 15,16-20a) y ahora en el momento culminante de la derrota. En la escena de mofa Marcos hace comparecer tres grupos de protagonistas: los transeúntes, los príncipes de los sacerdotes, los escribas. El conjunto queda cerrado con una nota de extrema tristeza y aflicción: incluso los dos crucificados con Jesús se disocian de su destino: "incluso ellos lo insultaban" (*Mt* 27,44; *Mc* 15,32b). La soledad de Jesús es ahora total»[46].

iv) *El «buen ladrón»*

El pasaje es exclusivo de *Lc* 23,39-43. Entra bien en las características literarias y teológicas de este evangelista. «La escena de los dos ladrones nos invita a admirar los designios de la divina Providencia, de la gracia y de la libertad huma-

42. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios,* cit., nota a *Ioh* 19,18.
43. *Mt* 27,37; *Mc* 15,26; *Lc* 23,38; *Ioh* 19,19-22.
44. Cfr. CASCIARO, J.M., *Jesucristo y la sociedad pol.,* cit., pp. 9-10: SUETONIO, *Caligula,* 32; DION CASIO, 54,8.
45. *Mt* 27,39-44; *Mc* 15,29-32b; *Lc* 23,35-43.
46. FABRIS, Rinaldo, *Il Vangelo di Marco,* en *I Vangeli,* Cittadella Editrice, Assisi 1989, p. 899.

na. Ambos se encontraban en la misma situación: en presencia del Sumo y Eterno Sacerdote, que se ofrecía en sacrificio por ellos y por todos los hombres. Uno se endurece, se desespera y blasfema, mientras que el otro se arrepiente, acude a Cristo en oración confiada y obtiene la promesa de su inmediata salvación. "El Señor —comenta san Ambrosio— concede siempre más de lo que se le pide: el ladrón sólo pedía que se acordase de él; pero el Señor le dice: 'En verdad te digo: hoy estarás conmigo en el Paraíso'. La vida consiste en habitar con Jesucristo, y donde está Jesucristo allí está su reino" (*Expositio Evangelii secundum Lucam,* a *Lc* 23,39-43). Y san Juan Crisóstomo, concluye lapidariamente: "Entre los hombres, a la confesión sigue el castigo; ante Dios, en cambio, a la confesión sigue la salvación" (*De Cruce et latrone*)»[47].

v) *María y Juan al pie de la cruz*

Este episodio lo consigna sólo *Ioh* 19,25-27. Los Sinópticos se reducen a mencionar los testigos de la crucifixión entre las personas que habían seguido a Jesús. *Mt* 27,55-56 y *Mc* 15,40-41 nombran cuatro mujeres: María Magdalena, María la madre de Santiago, la madre de José y, la cuarta, la madre de los hijos de Zebedeo (Mateo), o Salomé (Marcos). Pero no mencionan a la Madre de Jesús ni al «discípulo amado».

La presencia de la Madre de Jesús en Jerusalén está confirmada en *Act* 1,14. Al «discípulo amado» lo encontramos ya en casa de Anás en *Joh* 18,15-16. Una primera lectura del pasaje nos lleva a considerar que Jesús moribundo, en medio de los sufrimientos físicos y morales, se preocupa de la suerte de su Madre y también de aquel fiel discípulo. Es natural ese cuidado si tenemos en cuenta la situación de aquel tiempo: una viuda, como es el caso de santa María (de la lectura de los cuatro Evangelios parece que san José debía de haber muerto ya), sin hijos y sin patrimonio personal, era abandonada a una existencia deplorable. Como se desprende de los datos complementarios de Mateo y Marcos, Salomé era la madre de los hijos de Zebedeo, por tanto de Juan, y gozaba de una posición y relaciones algo desahogadas: al parecer era Juan el «discípulo conocido del Sumo Pontífice» y el que había conseguido que dejaran entrar a Pedro en el palacio de aquél (*Ioh* 18,15-16). Siendo así las cosas, era razonable que Jesús encomendara el cuidado de su Madre a aquel discípulo. El encargo iba precedido de unas palabras entrañables: el «discípulo» debía considerar como su propia madre a la Madre de Jesús. Hasta aquí el dato escueto de Juan.

Pero, ¿la única intención del evangelista era mostrar al lector esa piedad filial de Jesús? La tradición cristiana y la crítica moderna piensan que Juan tuvo, además, otra intención más honda, «teológica», implícita en la parquedad de su relato. Así, este pasaje se ha puesto en relación con el de las bodas de Caná (*Ioh* 2,1-11), entre otras cosas, porque son los únicos en el Evangelio de Juan en que

47. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios,* cit., nota a *Lc* 23,39-43.

aparece la Madre de Jesús y con el vocativo de «mujer» (*Ioh* 2,4 y 19,26). En Caná, la Madre de Jesús representa a quienes esperan de Él la salvación. Allí se cumplió la indirecta petición de María. Junto a la cruz, Jesús la hace partícipe de la consumación de esa salvación: Ha de recibir al discípulo en lugar del Hijo y permanecer junto a aquél, en íntima comunicación con el legado espiritual y salvífico de Jesús[48]. En esto radica la interpretación teológica de la incorporación de la Madre de Jesús a la función histórico-salvífica del Hijo. Al pie de la cruz, Jesús la constituye madre de los creyentes, representados en el «discípulo amado»[49].

El papa Juan Pablo II resumió en su *Homilía en la Basílica de Guadalupe*[50], esta tradición interpretativa: «A ti, María, el Hijo de Dios y a la vez Hijo tuyo, desde lo alto de la Cruz indicó a un hombre y dijo: "He ahí a tu hijo". Y en aquel hombre te ha confiado a cada hombre, te ha confiado a todos. Y tú, que en el momento de la Anunciación, con estas sencillas palabras "He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra" (*Lc* 1,38), has concentrado todo el programa de tu vida, abrazas a todos, te acercas a todos, buscas maternalmente a todos. De esta manera se cumple lo que el último Concilio ha declarado acerca de tu presencia en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Perseveras de manera admirable en el misterio de Cristo, tu Hijo unigénito, porque estás siempre dondequiera están los hombres sus hermanos, dondequiera está la Iglesia».

La frase *la recibió en su casa,* en el original griego *élaben eis tà ídia,* sobrepasa el sentido de recepción en la casa, pues *tà ídia* indica todo aquello que es propio, no sólo la casa, sino lo que se relaciona con una persona, sus bienes materiales y espirituales, su intimidad[51]. Esta interpretación concuerda con la homilía *Por María, hacia Jesús*: del beato Josemaría Escrivá, pronunciada años antes, el 4-V-1957: «Juan, el discípulo amado de Jesús, recibe a María, LA INTRODUCE EN SU CASA, EN SU VIDA (la versalita es nuestra). Los autores espirituales han visto en esas palabras (...) una invitación dirigida a todos los cristianos para que pongamos también a María en nuestras vidas»[52].

vi) *El «sitio»*

Mt 27,48-49; *Mc* 15,36 y *Ioh* 19,28-29 reportan la sed de Jesús en la cruz. El vino avinagrado, o el vinagre, rebajados con agua, eran un refresco popular. Es

48. Cfr. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan.*, cit., pp. 344-345. SCHÜRMANN, Heinz, *Jesu letzte Wiesung Jo 19,16-17c,* en IDEM, *Ursprung und Gestalt,* Düsseldorf 1970, especialmente pp. 20-25.

49. Cfr GALOT, Jean, *María en el Evangelio,* Apostolado de la Prensa, Madrid 1960.

50. México, 27 enero 1979.

51. Cfr. POTTERIE, Ignace de la, *Das Wort Jesu "Siehe deine Mutter" und die Annahme der Mutter durch den Jünger (Joh 19,27b),* en AA.VV., *Neues Testament und Kirche,* homenaje a R. Schnackenburg, Friburgo en Brisg. 1974, pp. 204-214.

52. Publicada más tarde en el volumen de homilías: Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa,* Ed. Rialp, 29 edic., Madrid 1992, nn. 139-149; la cita es del n. 140.

lógico que los soldados y verdugos tuvieran una vasija con tal refresco. Parece que los soldados se lo ofrecieron como gesto compasivo, aunque también podría indicar el deseo de precipitar la muerte, pues, según algunos historiadores, la bebida de cualquier líquido, en las circunstancias de un crucificado, producía el efecto de aceleración de la muerte[53]. En cualquier caso, el evangelista ha visto en el detalle episódico una manifestación más del cumplimiento de las profecías, concretamente de los Salmos 21 [22] 16 y 68 [69] 49. Pero la sed física de Jesús tiene para el evangelista un sentido más profundo: el anhelo de cumplir la Voluntad del Padre hasta el más pequeño detalle, dentro de la finalidad llevar a cabo el plan salvífico en favor de los hombres: *Jesús, cuando probó el vinagre, dijo: —Todo está consumado*[54] (*Ioh* 19,30). El comentario del beato Josemaría Escrivá es elocuente: «Desde la Cruz ha clamado: *sitio!,* tengo sed. Sed de nosotros, de nuestro amor, de nuestras almas y de todas las almas que debemos llevar hasta Él, por el camino de la Cruz, que es el camino de la inmortalidad y de la gloria del Cielo»[55].

53. Cfr. MESSORI, V., *Patì sotto Ponzio Pilato...*, cit., pp. 254-256.
54. Otra traducción podría ser: «Misión cumplida».
55. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios,* Ed. Rialp, Madrid 19 edic. 1992, n. 202.

27

PASIÓN Y MUERTE DE JESÚS (II)

Misterio salvífico de la Muerte de Jesús

1. El «abandono» de Jesús en la Pasión

Junto con los sufrimientos físicos, Jesús experimentó inenarrables dolores morales. Entre estos, podemos apreciar el del «abandono». Primero y principal, el «abandono de Dios», si así podemos hablar. En segundo lugar, el abandono de sus discípulos, a excepción de su Madre, de unas pocas mujeres, y del «discípulo amado». En tercer lugar, el de su pueblo.

i) *El «abandono de Dios».* Juan no relata la «agonía de Jesús en Getsemaní», pero sí los tres Sinópticos[1]. «Jesús ora: "Padre mío, si es posible, que pase de mí este cáliz...". Expresa así el horror que representa la muerte para su naturaleza humana (...). Al aceptar en su voluntad humana que se haga la voluntad del Padre, acepta su muerte como redentora para "llevar nuestras faltas en su cuerpo sobre el madero"»[2].

«Los judíos, que están viendo morir a Jesús, argumentan: *Puso su confianza en Dios; que le salve ahora, si es que le quiere de verdad* (Mt 27,43). Se trata de una interpretación "teológica" de la Pasión con la que quieren sepultar a Cristo como el "rechazado" por Dios: argumentan que Dios ha "abandonado" a Jesús, dejando así claro que su pretensión de ser el Mesías era equivocada. En este ambiente, Jesús pronuncia unas estremecedoras palabras: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (Mt 27,46; Mc 15,34). Estas palabras tienen un sentido inmediato y obvio: Dios, cuya providencia rige la historia, ni le "protege" de sus enemigos, ni ha aceptado su petición de que apartase de Él ese amargo cáliz; el Hijo puede, pues, clamar con exactitud que se encuentra "abandonado" en manos de sus enemigos. Estas palabras son, además, cita del Salmo 21 [22]. El grito, pues de Jesús es una oración. Al pronunciarlas, el Salvador indica el camino para com-

1. Cfr. *Mt* 26,36-46; *Mc* 14,32-42; *Lc* 22,40-46.
2. (*1 Pet* 2,24). *CIgC,* n. 612.

prender los sentimientos que le embargan en ese momento. No son otros que los descritos en el Salmo: dolor, confianza en Dios (...). San Mateo "tenía una razón especial para reproducir esta palabra de Jesús. Tomada de un Salmo, da a entender que la situación allí descrita estaba realizada en Jesús. En ambos casos, el abandono no es el rechazo, y mucho menos la reprobación. Así, el justo no deja de llamar a Dios su Dios, lo que da a su gemido acento de confianza más que de reproche. Dios lo abandona en manos de sus enemigos por un designio misterioso que desemboca en triunfo en el Salmo, como desembocará en la resurrección en los Evangelios"[3]. —Pero además de este sentido, ¿tienen estas palabras que muestran el "abandono" un sentido más profundo? ¿Se refiere Cristo a una última tentación? ¿A un dolor espiritual, como si en cierto sentido sintiese sobre sí la lejanía de Dios que comporta el pecado? Los evangelistas no añaden nada más; narran escuetamente esta palabra de Jesús sin añadir ni un comentario, ni una explicación, quizás porque pensaron que no había nada que explicar»[4].

ii) *El abandono de sus discípulos.* En *Ps* 68 [69], 9 el salmista se duele de su soledad entre los hombres: «Un extraño he llegado a ser para mis hermanos, / un desconocido para los hijos de mi madre». La misma idea en *Ps* 88 [87], 9: «Has alejado de mí a mis conocidos, / me has hecho para ellos un horror». Y en *Ps* 37 [38],12: «Mis amigos y compañeros se apartan de mi llaga, / mis allegados se quedan a distancia».

Tal es la situación en que se encuentra Jesús en la cruz. No es novedad para Él. Lo había predicho horas antes, camino de Getsemaní[5]. Los Sinópticos, pues, no son ajenos a este tema[6], y Juan parece percibirlo claramente (*Ioh* 19,25-27). Sobre la cruz, Jesús se encuentra solo a excepción de la compañía de su Madre, de unas cuantas mujeres que le habían seguido, y del «discípulo amado». Está, pues, *abandonado de los hombres.* Juan meditó en el Prólogo de su Evangelio sobre el abandono de Jesús por parte de aquellos que debían haberle recibido con total apertura de alma y agradecimiento: *Vino a los suyos, / pero los suyos no lo recibieron* (*Ioh* 1,11).

El abandono de Jesús por «los suyos» formaba parte de los dolores de la Pasión. Los sentimientos humanos de Jesús eran también mortificados hasta el extremo. No pensemos que a Jesús no le hieren los desdenes de los hombres.

iii) *El abandono de su pueblo.* Mateo y Marcos subrayan con fuerza patética este abandono[7]. Ninguna compasión ante el cruel espectáculo del moribundo. «Precisamente porque era el Mesías y el Hijo de Dios no bajó de la Cruz y

3. LAGRANGE, M.-J., *Évagile selon saint Matthieu,* Gabalda, Paris 1966, p. 434.
4. OCÁRIZ, F.- MATEO SECO,L.F.- RIESTRA, J.A., *El Misterio de Jesucristo,* EUNSA, Pamplona 1991, pp. 295-296.
5. Cfr. *Mt* 26,30-31. Cfr. *Mc* 14,26-27. El final del vers. es una cita literal de *Zach* 13,7.
6. Cfr. *Mt* 27,55-56; *Lc* 15,40-41; *Lc* 23,49.
7. *Mc* 15,29-32. Texto paralelo, casi idéntico, en *Mt* 27,39-42.

llevó a término en el dolor la obra que el Padre le había encomendado. Cristo nos ha enseñado que el dolor es el mejor y más grande tesoro que tenemos: el Señor no venció en un trono, ni con un cetro en la mano, sino extendiendo sus brazos en la Cruz. El cristiano que, como todo hombre, padecerá dolor en su vida, no debe rehuirlo ni rebelarse contra él, sino ofrecerlo a Dios, como el Maestro»[8].

2. La Muerte de Jesús

El momento de la muerte de Jesús es descrito por los cuatro Evangelios. Todos coinciden en algo fundamental, expresado por un breve sintagma semejante en los cuatro, de extremada concisión y de precisión tajante: *Entregó el espíritu* (*Ioh* 19,30, *parédôken tò pneùma*); *exhaló el espíritu* (*Mt* 27,50, *afêken tò pneùma*); *expiró* (*Mc* 15,37 y *Lc* 23,46, *exépneusen*). Se expresa, pues, lisa y llanamente que Jesús, como cualquier otro hombre, murió realmente.

Pero los matices diferenciales se muestran en que para Juan la muerte de Jesús no va acompañada de tan intenso dramatismo como en Mateo y Marcos[9], atenuado en Lucas (cfr. *Lc* 23,44-48). En cualquier caso, no deja de sorprendernos la sobriedad con que los evangelistas narran este momento supremo, sin añadir comentarios, quizá porque —pensarían— era mejor dejar que los hechos hablaran por su propia fuerza. Jesús murió verdaderamente. En su muerte se dan todas las notas esenciales de cualquier muerte humana; el cuerpo pierde las operaciones vitales. Como en los demás difuntos, se interrumpió la interacción vital de alma y cuerpo. Sin embargo, como concluye legítimamente la Teología, en las horas que permaneció muerto, cuerpo y alma de Jesús se mantuvieron unidos al Verbo[10].

Los Evangelios y todo el NT afirman también, o lo dan por sabido, que el cuerpo muerto de Jesús fue sepultado[11]; es más, la catequesis de la primitiva cristiandad acerca del Bautismo se fundamenta en este hecho. Así, Pablo explica: «*Con Él hemos sido sepultados para participar en su muerte*» (*Rom* 6,4), aludiendo al rito de inmersión del bautizado en el agua, normal en los primeros tiempos de la Iglesia[12]. Pero el cuerpo muerto de Jesús no se corrompió, según afirman el libro de los Hechos de los Apóstoles (*Act* 2,31) y la tradición cristiana[13].

8. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Mc* 15,29-32.
9. En Mateo, al sintagma «exhaló el espíritu» sigue el pasaje *Mt* 27,51-54, el más dramático de todos. Marcos reporta un relato parecido, un poco menos dramático.
10. Cfr. Ocáriz-Mateo Seco-Riestra, *El Misterio de Jesucristo*, cit., pp. 308-309.
11. Además de los relatos evangélicos, cfr., por ejemplo, *Rom* 6,4; *Col* 2,12.
12. Cfr. *CIgC*, cit., n., 628.
13. Cfr. *CIgC*, cit., n. 627. Ocáriz-Mateo Seco-Riestra, *El Misterio de Jesucristo*, cit., pp. 311-312.

i) *Fecha de la muerte*. Hay dos datos que sabemos con certeza. Uno es el *día de la semana* en que murió Jesús: un *viernes* del mes hebreo de *nisán* [14], que correspondió al de marzo-abril de nuestro calendario. El otro es el día de la Resurrección: el domingo o feria primera del mismo mes[15], al tercer día de su muerte[16]. En cuanto al año de la Muerte, las mayores probabilidades están a favor del *año 30* de la era cristiana, aunque no puede excluirse por completo el *año 33*. Finalmente, por lo que se refiere al día del mes, Jesús murió el 14 ó el 15 de nisán, correspondiente al 7 u 8 de abril, si se toma el año 30 de la era cristiana como el de la muerte[17].

Resulta difícil determinar si la Muerte de Jesús acaeció el 14 ó el 15 de nisán. La razón es que no sabemos a ciencia cierta armonizar algunos datos de los Sinópticos con otros de San Juan[18]. Se han propuesto diversas explicaciones, ninguna concluyente. La más razonable parece que tiene apoyo en los usos judaicos de aquel tiempo. En efecto, la fijación del calendario tenía entonces una elasticidad que a nosotros hoy nos puede extrañar[19]. Así, parece que los saduceos evitaban que la Pascua, que se celebraba el 15 de nisán, cayese en viernes, para no tener que hacer en el sábado siguiente la ofrenda de las espigas[20]. Por esto hacían caer el 15 de nisán en sábado y, en consecuencia, la ofrenda de las espigas en domingo. Por el contrario, los fariseos se atenían estrictamente a celebrar la Pascua en el día de la semana en que cayese.

En el año 30 de la era cristiana, la Pascua, 15 de nisán, cayó en viernes. Conforme a la explicación acabada de dar, los fariseos, con la mayoría del pueblo, debieron de comer la cena pascual en la noche del jueves al viernes y lo mismo debió de hacer Jesús con sus discípulos, según relatan los Sinópticos[21]. Pero los príncipes de los sacerdotes, que pertenecían a los saduceos, celebraron la Pascua el sábado, esto es, el día siguiente.

En resumen, Jesús celebró la Última Cena en la noche del jueves al viernes y murió ese viernes, en las primeras horas de la tarde. Para los fariseos ese viernes era la Pascua y 14 de nisán (=7 de abril). Los Sinópticos parecen haber seguido este cómputo. Para los saduceos, el 14 de nisán y Pascua lo debieron de trasladar al día siguiente, sábado (= 8 de abril). El Evangelio de Juan parece aludir a este

14. Cfr. *Mt* 27.62; *Mc* 15,42; *Lc* 23,54; *Ioh* 19,31.
15. Cfr. *Mt* 28,1; *Mc* 16,1; *Lc* 24,1; *Ioh* 20,1.
16. Los textos aquí son numerosísimos a lo largo del Nuevo Testamento.
17. Mayor explicación en AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., pp. 91-92.
18. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia*,... cit., pp. 92-93.
19. Hemos de tener en cuenta la imperfección de los cálculos astronómicos de entonces.
20. Según el calendario de los saduceos, la fiesta de Pentecostés debía caer en domingo y celebrarse cincuenta días después de la ofrenda de la espigas, que se hacía el domingo siguiente a la Pascua. En cambio, los fariseos propugnaban que la ofrenda de las espigas se debía hacer al día siguiente de la Pascua, aunque fuese sábado, y que Pentecostés se celebrase sin más el día en que cayese.
21. Cfr. *Mt* 26,17-21; *Mc* 14,14-18; *Lc* 22,7-14.

cómputo, al señalar que los príncipes de los sacerdotes no habían celebrado aún la Pascua el viernes (*Ioh* 18,28).

ii) *La edad de Jesús al morir.* No sabemos con exactidud la edad de Jesús al morir. Tradicionalmente se decía que era de 33 años. La estimación se fundaba en el pasaje de *Lc* 3,23: *Tenía Jesús al comenzar* [su ministerio público] *como unos treinta años.* A esos treinta se añadían los tres y pico, muy probables, de duración de su ministerio. Pero hoy día los cómputos resultan más complicados. En primer lugar, el nacimiento parece que debe colocarse unos seis o siete años antes de la era cristiana. El año del comienzo del ministerio público debió de ser el 27 de la era cristiana, a tenor de los cálculos sobre las referencias de *Lc* 3,1-2[22]. La duración más probable del ministerio público fue de tres años y pocos meses. Hay también posibilidad, aunque menor, de que durase unos dos años y pocos meses[23]. Si a esos 27 años, se le suman los tres y pico (o dos y pico) del ministerio y los seis o siete anteriores a la era cristiana, llegamos a la edad de 35 ó 36 años a la hora de su muerte. La cuestión no está resuelta definitivamente, pero hoy día esta última estimación parece más probable que la tradicional.

3. Efectos de la muerte de Jesús

i) *Efectos en la naturaleza.* Con ligeras variantes, los Sinópticos consignan sucintamente algunos efectos inmediatos a la Muerte de Jesús: 1) La tierra se oscurece porque se eclipsa el sol (*Lc* 23,44-45a). 2) La tierra tiembla y se parten las piedras (*Mt* 27,51b). 3) Se abren sepulcros y resucitan cuerpos (*Mt* 27,52-53). 4) El velo del Templo se rasga de arriba abajo (*Mt* 27,51a; *Mc* 15,38; *Lc* 23,45b). 5) En cuanto a 1), había sido anunciado por el profeta Amós como juicio de condena en «el Día del Señor» (*Am* 8,3). El 2) indicaba ya en el AT algunos de los acontecimientos escatológicos, que se producirían con la intervención final de Dios (cfr. p. ej., *Is* 13,13; *Am* 8,8; *Ioel* 2,10; 4,16). El 3) expresa el cumplimiento de algunas profecías relativas a la resurrección de los cuerpos (cfr. *Is* caps. 24-27 y *Dan* caps. 10-12) El 4) quiere significar el fin de la misión del antiguo Templo de Jerusalén y el comienzo de una nueva era en la historia de la salvación, precisamente por la Muerte de Jesús. Con todo ello, la tradición de los Sinópticos quiere evidenciar que la Muerte de Jesús sella el ocaso del viejo mundo y anuncia la aurora del nuevo.

ii) *Efectos en el centurión presente. Mc* 15,39 y *Lc* 23,47-48 relatan la confesión del centurión ante Jesús en la cruz. *Mt* 27,54 añade al centurión otros de la guardia. No pocos exegetas ven en las palabras del centurión recogidas por Mar-

22. Para una explicación cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios,* cit., pp. 87-89.
23. Cfr. *ibid.,* pp. 90-91.

cos y Lucas una conclusión teológica, especialmente de Marcos: Así como había iniciado su libro con las palabras: *Comienzo del Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios* (*Mc* 1,1), terminaba con la confesión del oficial romano: *Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios* (*Mc* 15,39). Otra cuestión es qué alcance tenían esas palabras en la conciencia del oficial romano.

iii) *Efectos en las piadosas mujeres. Mt* 27,55-56 y *Mc* 15,40-41 reportan la presencia, «desde lejos», de «muchas» mujeres ante Jesús en la cruz, y mencionan el nombre de algunas de ellas. *Lc* 23,49 añade a la presencia de las mujeres la de «todos los conocidos *(hoi gnôstoí)* de Jesús». Pero no especifica más. No sabemos, pues, quiénes eran.

4. La lanzada

El episodio es narrado sólo por *Ioh* 19,31-39. La fractura de las piernas se solía hacer de un mazazo, con efectos de golpe de gracia[24]. Juan indica que a Jesús no le quebraron las piernas, sino que le abrieron el costado de una lanzada y al pronto brotó sangre y agua. Ve en tales sucesos el cumplimiento de profecías, en concreto de *Ex* 12,46, que prescribía que al cordero pascual no se le rompiera hueso alguno, y del *Ps* 33 [34], 21, en el que se canta que al justo no se le quebrantará hueso alguno. Asimismo de *Zach* 12,10, que habla misteriosamente de una mirada a un «Traspasado» que producirá la salvación. La mención de estas profecías muestra la intención teológica del evangelista y no sólo la simple consignación de los meros hechos: Jesús es el verdadero Cordero Pascual y el verdadero Traspasado. Es decir, Juan contempla la Teología basada en la Historia.

Del mismo modo, la mención de la sangre y del agua que brota del costado, además del hecho real (los tormentos habían producido en Jesús un grave encharcamiento de los pulmones por acumulación del líquido pleural), el evangelista parece hacer alusión, por simbolismo, a la sangre de Cristo presente en la Eucaristía *(Ioh* 6,53-56), y al agua del Bautismo, que salva (*Ioh* 3,3-5). También parecen ser evocadas en este pasaje, las palabras de Jesús en *Ioh* 7,37-39, donde anuncia que de él brotarán ríos de agua viva. Este texto lo pronunció en el marco de la ceremonia del agua en la fiesta de los Tabernáculos, *Sukkôt* en hebreo, en la cual se expresaba la confianza de Israel en Yhwh, que durante la travesía del desierto, en el Éxodo, había hecho brotar agua de la roca para dar de beber a los israelitas y sus ganados (*Ex* 17,1-7). También los profetas habían predicho un nuevo milagro de agua en los tiempos mesiánicos y habían anunciado el río de aguas vivas que saldría del Templo y vivificaría el desierto (*Ez* 47,1-12; *Zach* 14, 8). El evangelista habría presentado el simbolismo de Jesús como Mesías, Templo, y Dios mismo, que es el que daría el agua viva, definitiva, que salvará a los hombres.

24. Cfr. BUSSCHE, H. van den, *El Evangelio de S. Juan.*, cit., p. 667.

5. La sepultura

La reportan los cuatro Evangelios[25]. Normalmente, en las costumbres romanas, no estaba permitido el sepelio de los ajusticiados. Pero en el caso de Jesús, las circunstancias eran distintas desde la legislación judía. En efecto, *Dt* 21,22-23 prescribe que el cuerpo de los ejecutados y colgados de un árbol debe ser enterrado antes de que termine el día, porque un colgado es una maldición de Dios y su cadáver mancha la tierra. Flavio Josefo (*Guerra Judaica*, 4. 5,2) constata que en su tiempo (s. I d.C) se acostumbraba a quitar el cuerpo de los crucificados antes de que cayese la noche. En el caso de Jesús se añadía la coincidencia de que su crucifixión se había ejecutado en la víspera de la Pascua (calendario saduceo). Todo ello explica la prisa de las autoridades judías en la petición a Pilato.

Por otro lado, la sepultura constituía una de las pruebas más evidentes de la muerte real de Jesús. Con ella, ante las perspectivas humanas, todo había acabado.

i) *Las mujeres presentes en la sepultura.*- Los tres Sinópticos conservan esta tradición[26]. Sólo Lucas consigna la compra de aromas. Aparte del hecho en sí, la tradición sinóptica quiere, sin duda, preparar al lector para el relato de la visita de las santas mujeres al sepulcro.

ii) *Los guardias y el sello del sepulcro.* Sólo es reportado por *Mt* 27,62-66. Algunos comentaristas modernos se plantean reservas sobre su historicidad y ven un interés apologético del evangelista frente al falso rumor, que se habría difundido entre los judíos, del robo del cadáver de Jesús por sus discípulos ante el hecho del sepulcro vacío y del anuncio de la Resurrección. Las opiniones a este respecto no están exentas de preconcepciones en la interpretación del texto de Mateo: en cualquier caso, no es legítimo aplicar superficialmente al evangelista, o a la tradición que esté en su base, una sospecha previa de falsedad.

6. La lectura de los relatos de la Pasión en la vida de la Iglesia

«La meditación de la Pasión del Señor ha hecho muchos santos en la historia de la Iglesia. Pocas cosas habrá más provechosas para un cristiano que contemplar despacio, con piedad y hasta con asombro, los acontecimientos salvadores de la muerte del Hijo de Dios hecho hombre. Nuestra mente y nuestro corazón quedarán anonadados al ver padecer a Aquél por quien fueron creados los ángeles, los hombres, los cielos y la tierra; Aquél que es el Señor de toda la

25. Cfr. *Mt* 27,57-60; *Mc* 15,42-46; *Lc* 23,50-54; *Ioh* 19,38-42.
26. Cfr. *Mt* 27,61; *Mc* 15,47; *Lc* 23,55-56.

creación; el Todopoderoso que se humilla hasta el abajamiento (inimaginable si realmente no hubiera ocurrido). Y todo lo padece por causa del pecado; del pecado original de nuestros primeros padres, de los pecados personales de todos los hombres, de los que nos han precedido y de los que nos seguirán, y por mi propio pecado. Los atroces dolores de Cristo nos están explicando, en una insustituible lección, la gravedad infinita del pecado; pero además, esos tormentos físicos y morales de Jesús nos están dando también la más elocuente demostración del amor de Jesucristo al Padre, para darle reparación de la increíble rebeldía humana con el castigo de su propia Humanidad inocente; y del amor a los hombres, sus hermanos, sufriendo lo que nosotros deberíamos padecer en justo castigo de nuestras maldades. El ansia de expiación de Nuestro Señor fue tal que no dejó parte alguna de su cuerpo que no sintiese cruel dolor: sus pies y sus manos, taladrados con los clavos; su cabeza, atravesada con las duras espinas de la corona; su cara, golpeada y escupida; su espalda, machacada por la terrible flagelación; su pecho, atravesado por la lanza; en fin, sus brazos y sus piernas, agotados por dolores y fatigas hasta el desfallecimiento. Y junto con su cuerpo, su alma entera: inenarrable el dolor interior por el abandono y traición de sus discípulos, el odio de los de su propio pueblo, las burlas y brutalidades de los gentiles, el misterioso abandono con que la divinidad dejaba padecer el alma de Cristo. La única razón que puede resumir el porqué de la Pasión redentora de Jesucristo es el Amor; el amor inmenso, infinito, inefable con que culminaba Nuestro Salvador sus años de vida en la tierra. Por eso Él había enseñado que toda la Ley de Dios y los Profetas se resumen en el divino mandamiento del amor (cfr. *Mt* 22,36-40). Los cuatro evangelistas han empleado muchas páginas en contar los sufrimientos del Señor. La contemplación de la Pasión de Jesús, la identificación con Cristo que padece, debe ocupar la mayor atención y esfuerzo en la vida de cada cristiano, para poder participar después en la Resurrección del Señor»[27].

7. Jesús, con su Pasión y Muerte, cumple un plan divino amoroso anunciado en la Sagrada Escritura

La Pasión y Muerte de Jesús constituyen el cumplimiento de un plan divino, trazado desde la eternidad, en favor de los hombres. En esta perspectiva hay que contemplar los relatos evangélicos de la Pasión. El *Catecismo* reciente de la Iglesia enseña: «La muerte violenta de Jesús no fue fruto del azar en una desgraciada constelación de circunstancias. Pertenece al misterio del designio de Dios, como lo explica S. Pedro a los judíos de Jerusalén ya en su primer discurso de Pentecostés: "Fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios" (Hch 2, 23). Este lenguaje bíblico no significa que los que han

27. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios,* cit., nota a *Mt* 27,26-50.

"entregado a Jesús" (Hch 3, 13) fuesen solamente ejecutores pasivos de un drama escrito de antemano por Dios»[28].

No se trata, pues, de un acontecimiento inesperado. «Este designio divino de salvación a través de la muerte del "Siervo, el Justo" (Is 53, 11; cf Hch 3, 14) había sido anunciado antes en la Escritura como un misterio de redención universal, es decir, de rescate que libera a los hombres de la esclavitud del pecado (cf Is 53, 11-12; Jn 8, 34-36). S. Pablo profesa en una confesión de fe que dice haber "recibido" (1 Co 15, 3) que "Cristo ha muerto por nuestros pecados *según las Escrituras*"[29]. La muerte redentora de Jesús cumple, en particular, la profecía del Siervo doliente (cf Is 53, 7-8 y Hch 8, 32-35. Jesús mismo presentó el sentido de su vida y de su muerte a la luz del Siervo doliente (cf Mt 20, 28). Después de su Resurrección dio esta interpretación de las Escrituras a los discípulos de Emaús (cf Lc 24, 25-27), luego a los propios apóstoles»[30].

La Pasión y Muerte de Jesús enseñan la gravísima ofensa a Dios que constituye el pecado humano, cualquier pecado premeditado. Al mismo tiempo muestran el Amor infinito de Dios por nosotros. Cada uno podemos decir: «Yo sé que Dios me quiere porque Jesucristo ha muerto por mí». «Jesús no conoció la reprobación como si él mismo hubiese pecado (cf Jn 8, 46). Pero en el amor redentor que le unía siempre al Padre (cf Jn 8, 29), nos asumió desde el alejamiento con relación a Dios por nuestro pecado hasta el punto de poder decir en nuestro nombre en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34; Sal 22, 2). Al haberle hecho así solidario con nosotros, pecadores, "Dios no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros" (Rm 8, 32) para que fuéramos "reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo"»[31].

«Al entregar a su Hijo por nuestros pecados, Dios manifiesta que su designio sobre nosotros es un designio de amor benevolente que precede a todo mérito por nuestra parte: "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados" (1 Jn 4, 10; cf 4, 19). "La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros"»[32].

8. Valor salvífico de la Pasión y Muerte de Jesús

El sentir de la tradición cristiana acerca del valor que la Pasión y Muerte de Jesús lo ha resumido así el Concilio Vaticano II: «[Jesucristo] Cordero inocente, con su sangre derramada libremente, nos ha merecido la vida, y en Él, Dios nos

28. *CIgC,* cit., n. 599.
29. *Ibid.,* cfr. también *Act* 3, 18; 7, 52; 13, 29; 26, 22-23.
30. (Cfr. *Lc* 24, 44-45). *CIgC,* cit., n. 601.
31. (*Rom* 5, 10). *CIgC,* n. 603.
32. (*Rom* 5, 8). *CIgC,* n. 604.

ha reconciliado consigo mismo y entre nosotros (cfr. *2 Cor* 5,18-19; *Col* 1,20-22) y nos ha arrancado de la esclavitud del pecado y del diablo; así, pues, cada uno de nosotros puede decir con el Apóstol: *El Hijo de Dios me ha amado y se ha sacrificado por mí* (*Gal* 2,20). Sufriendo por nosotros, no sólo nos ha dado ejemplo para que sigamos sus huellas[33], sino que también nos ha abierto el camino; en tanto lo recorremos, la vida y la muerte son santificadas y adquieren un nuevo significado»[34].

La vida entera de Jesús es una ofrenda sacrificial por nuestros pecados. Pero en su Pasión y Muerte culmina de la manera más perfecta esa ofrenda sacrificial. «Este sacrificio de Cristo es único, da plenitud y sobrepasa a todos los sacrificios (cf Hb 10, 10). Ante todo es un don del mismo Dios Padre: es el Padre quien entrega al Hijo para reconciliarnos con El (cf Jn 4, 10). Al mismo tiempo es ofrenda del Hijo de Dios hecho hombre que, libremente y por amor (cf Jn 15, 13), ofrece su vida (cf Jn 10, 17-18) a su Padre por medio del Espíritu Santo (cf Hb 9, 14), para reparar nuestra desobediencia»[35]. «Ningún hombre aunque fuese el más santo, estaba en condiciones de tomar sobre sí los pecados de todos los hombres y ofrecerse en sacrificio por todos. La existencia en Cristo de la persona divina del Hijo, que al mismo tiempo sobrepasa y abraza a todas las personas humanas, y que le constituye Cabeza de toda la humanidad, hace posible su sacrificio redentor *por todos*»[36].

Así como Dios ha puesto el agua para bien de todos los hombres (y de los animales y de las plantas), pero para participar de sus beneficios hay que beberla personalmente, de manera semejante, los hombres hemos de aportar nuestra libre colaboración para alcanzar y participar de los bienes y gracias del sacrificio de Jesucristo. «Porque en su Persona divina encarnada "se ha unido en cierto modo a todo hombre"[37], El 'ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios sólo conocida, se asocien a este misterio pascual"[38]. El llama a sus discípulos a "tomar su cruz y seguirle" (Mt 16, 24), porque El "sufrió por nosotros dejándonos ejemplo para que sigamos sus huellas" (1 P 2, 21). El quiere en efecto asociar a su sacrificio redentor a aquellos que son sus primeros beneficiarios[39]. Eso lo realiza en forma excelsa en su Madre, asociada más íntimamente que nadie al misterio de su sufrimiento redentor»[40].

33. Cfr. *1 Pet* 2,21; *Mt* 16,24; *Lc* 14,27.
34. CONC. VATICANO II, Const. pastoral *"Gaudium et spes"*, n. 22.
35. *CIgC*, n. 614.
36. *Ibid.*, n. 616.
37. CONC. VATICANO II, *Const. Gaudium et spes*, n. 22, 2.
38. *Ibid.*, n. 22, 5.
39. Cfr. *Mc* 10,39; *Ioh* 21,18-19; *Col* 1,24.
40. (cfr. *Lc* 2,35). *CIgC*, n. 618.

28
LA RESURRECCIÓN Y ASCENSIÓN DE JESÚS (I)
Los relatos evangélicos

1. Introducción

«La Resurrección de Jesús es la verdad culminante de nuestra fe en Cristo, creída y vivida por la primera comunidad cristiana como verdad central, transmitida como fundamental por la Tradición, establecida en los documentos del Nuevo Testamento, predicada como parte esencial del Misterio Pascual al mismo tiempo que la Cruz»[1]. ¿Qué es, qué entendemos por Resurrección de Jesús? El *Catecismo* da una respuesta clara a estas preguntas: «La Resurrección de Cristo no fue un retorno a la vida terrena como en el caso de las resurrecciones que él había realizado antes de Pascua: la hija de Jairo, el joven de Naím, Lázaro. Estos hechos eran acontecimientos milagrosos, pero las personas afectadas por el milagro volvían a tener, por el poder de Jesús, una vida terrena "ordinaria". En cierto momento, volverán a morir. La Resurrección de Cristo es esencialmente diferente. En su cuerpo resucitado, pasa del estado de muerte a otra vida más allá del tiempo y del espacio. En la Resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que San Pablo puede decir de Cristo que es "el hombre celestial" (cf 1 Co 15, 35-50)»[2]. Y, más adelante, da un resumen de lo que entendemos por Resurrección de Jesús: «El sepulcro vacío y las vendas en el suelo significan por sí mismas que el cuerpo de Cristo ha escapado por el poder de Dios de las ataduras de la muerte y de la corrupción. Preparan a los discípulos para su encuentro con el Resucitado»[3].

2. El testimonio de san Pablo

La Resurrección de Jesús está atestiguada, o dada por supuesto, en multitud de pasajes de todo el NT. Escribiendo a los fieles de Corinto, Pablo afirma ro-

1. *CIgC*, n. 638.
2. *CIgC*, n. 646.
3. *CIgC*, n. 657.

tundamente esta verdad, mediante un razonamiento *ad absurdum*[4]. Para asentar la fe cristiana primitiva en la Resurrección de Jesús, Pablo había escrito líneas antes en la misma Carta:

> [1]*Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os prediqué, que recibisteis, en el que os mantenéis firmes,* [2]*y por el cual sois salvados, si lo guardáis tal como os lo anuncié, a no ser que hayáis creído en vano.* [3]*Pues os transmití en primer lugar, lo que yo mismo recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras;* [4]*que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras.* [5]*Y que fue visto por Cefas, y después por los Doce.* [6]*Posteriormente se dejó ver por más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven todavía, y algunos ya han muerto.* [7]*Luego lo vio Santiago, y después todos los apóstoles.* [8]*Y en último lugar, como a un abortivo, se me apareció a mí también.* [9]*Pues soy el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, ya que perseguí a la iglesia de Dios* (*1 Cor* 15,1-9).

El testimonio de los discípulos inmediatos de Jesús, tal y como fue predicado por los Apóstoles desde el principio, y es conservado en el NT, contiene como afirmación fundamental la proclamación (*kérigma*) de la Resurrección de Jesucristo.

3. Los textos de los Hechos de los Apóstoles

Se ha investigado mucho sobre cómo Lucas conserva los discursos de san Pedro en la primera parte del libro de los Hechos de los Apóstoles[5]. Obviamente, Lucas no dispuso de un texto recogido, digamos, magnetofónicamente. Sin embargo, hay indicios literarios de la fidelidad con la que, utilizando tradiciones orales y fuentes escritas, y no sin la ayuda de la gracia de la divina inspiración bíblica, nos ha hecho el favor de conservar la sustancia y muchas particularidades de la predicación de Pedro. Un ejemplo son los semitismos conservados en su

4. «[13]Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado. [14]Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana también es vuestra fe. [15]Resultamos ser además falsos testigos de Dios: testimoniamos que resucitó a Cristo, a quien no resucitó, si de verdad los muertos no resucitan. [16]Pues si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado (...)[19]Y si sólo tenemos puesta la esperanza en Cristo para esta vida, somos los más miserables de todos los hombres. [20]¡Pero no! Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicia de los que mueren» (*1 Cor* 15,13-20).

5. Cfr. Campos, Ángel, *El modo narrativo en los Hechos de los Apóstoles*, Tesis Doctoral, pro manuscripto, Facultad de Teología de la Univ. de Navarra, Pamplona 1991, sobre todo pp. 109-158. Rodríguez Carmona, Antonio, *Los semitismos de los Hechos de los Apóstoles,* en "Estudios Eclesiásticos" 65 (1990), pp. 385-401. Perrot, Charles, "Los Hechos de los Apóstoles", en George, A. y Grelot, P. (dirs.), *Introducción Crítica al Nuevo Testamento,* vol. I, Herder, Barcelona 1983, sobre todo pp. 495-497. Gasque, W.W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostels,* Tübingen 1975.

texto griego, tan ajenos del estilo natural de Lucas, hombre de cultura helénica y buen conocedor de la lengua griega[6].

En su primer discurso en Jerusalén, san Pedro habla de la Resurrección de Cristo ante una multitud de judíos, impresionados por los efectos de la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles el día de Pentecostés (*Act* 2,22-33). Poco después, tras la curación de un cojo de nacimiento, Pedro reitera su enseñanza a la multitud (*Act* 3,12b-16). Pedro vuelve a proclamar ante el sanedrín reunido el testimonio sobre la Resurrección de Jesús (*Act* 4,1-10). Finalmente, ante un auditorio distinto, un grupo de gentiles en casa del centurión Cornelio, de la guarnición romana en Cesarea la Marítima, Pedro se expresa en términos semejantes (*Act* 10,37-43). Nos alargaríamos demasiado si trajéramos a colación los textos referentes a los discursos de san Pablo transmitidos por el mismo libro de los Hechos. En términos generales, son equivalentes a los de Pedro: Pablo proclama, ante diversos auditorios, la Resurrección de Jesucristo[7].

4. Los relatos evangélicos de las apariciones

Lucas dice al comienzo del libro de los Hechos que Jesús: *después de su Pasión, se presentó vivo con muchas pruebas, apareciéndoseles durante cuarenta días y hablándoles de lo referente al Reino de Dios* (*Act* 1,3). Bastantes de tales apariciones, pero no todas, son relatadas por los Evangelios. Algunas se repiten, aunque de distinta forma y con variada extensión. Otras no son narradas por los Evangelios, como la aparición a más de quinientos hermanos a la vez, que sabemos por la noticia escueta de san Pablo en *1 Cor* 15,6. En cualquier caso, los evangelistas no se pusieron de acuerdo para repartirse los relatos entre sí, u homogeneizar sus respectivas narraciones. Sino que tomaron de las tradiciones de las primitivas iglesias, o de sus recuerdos, las que les parecieron más adecuadas para sus fines respectivos.

Tampoco la Iglesia efectuó ninguna adaptación posterior de tales relatos para obtener uno más completo y unificado, algo así como un «texto oficial». Estas circunstancias abogan por la atendibilidad histórica de cada narración y del conjunto. Algunos estudiosos han subrayado las diferencias entre los diversos relatos, llegando a veces a hablar de «contradicciones». Pero es más correcto hablar de «diferencias», lógicamente surgidas, como ocurre siempre que varios narradores cuentan los mismos episodios. Es imposible que concuerden en los mismos

6. Entre esos semitismos podemos recordar *Act* 3,16: *Y por la fe en su nombre, a éste que veis y conocéis, su nombre lo restableció, y la fe que viene de él dio a éste la completa curación ante vosotros*: el uso y, sobre todo, la repetión de la palabra «nombre» no se explican sino por su fidelidad a la fuente que empleó, de estructura morfológica y sintáctica netamente hebreas. En efecto, el «nombre» indica a la persona, sobre todo cuando se trata de Dios.

7. Cfr., entre otros, el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (*Act* 13,26-31), y en el Areópago de Atenas (*Act* 17,29-34). O las palabras en *1 Thes* 1,10, etc.

detalles y valoración de los hechos, que tengan las mismas perspectivas. Las diferencias entre las reseñas de las apariciones son, de alguna manera, paralelas a las diferencias del conjunto de los Evangelios entre sí: No hay un texto unificado, sino cuatro textos, cada uno con sus peculiaridades. Merced a los cuatro, y sin destruir la diversidad, podemos disponer de cuatro perspectivas diversas y complementarias.

5. Los relatos de las apariciones a las «santas mujeres»

Los Evangelios coinciden en que las primeras apariciones de Jesús Resucitado no fueron a los Doce discípulos, sino a algunas de las discípulas, «las santas mujeres», cuyo amor más desinteresado y generoso, más fiel y recio que el de los varones, parece haber sido premiado de un modo muy delicado. Hay pequeñas diferencias entre los Sinópticos (*Mt* 28,1-10; *Mc* 16,1-8; *Lc* 23,50-56). Así, por ejemplo, Mateo es algo hierático, «catequético» y solemne; prescinde de detalles secundarios. Estas características se aprecian al confrontarlo con Marcos, muy parecido, pero más «fresco» y espontáneo. Lucas se entretiene algo más en los detalles y enlaza el episodio con el anterior de la sepultura de Jesús. El tercer evangelista es el único que no menciona que vieran a Jesús resucitado, sino sólo la aparición del ángel (*Lc* 24,1-11). El relato de Juan comprende dos escenas, separadas por la visita al sepulcro de los apóstoles Pedro y «el discípulo amado» [Juan] (*Ioh* 20,4-10): en la primera, se narra cómo María Magdalena tras ver el sepulcro vacío corre a anunciarlo a los Apóstoles (*Ioh* 20,1-3); en la segunda, trata del encuentro de la Magdalena con el Resucitado (*Ioh* 20,11-18).

En el ambiente judaico de la época se concedía poco valor al testimonio de las mujeres[8]. Por ello, la circunstancia de que se les atribuya tanta relevancia en los cuatro Evangelios muestra la realidad de hecho. Muy difícilmente pudo ser inventado por las primeras comunidades cristianas, al no reconocérseles valor testimonial sólido[9]. La actitud de Jesús es coherente con la Historia de la Salvación, en la cual Dios manifiesta su predilección por las almas sencillas, generosas y humildes. Es el caso de las «santas mujeres» que van al sepulcro. Finalmente, hay que suponer razonablemente que, aunque el testimonio de mujeres tuviera poco valor jurídico en la sociedad judía, sí que debió de tener un profundo valor existencial, real, no sólo entre las mujeres creyentes de la primitiva comunidad cristiana, sino en todos los ámbitos de ésta, femeninos y masculinos. De otra manera la memoria de las apariciones a las mujeres no se hubiera conservado en la tradición de las primitivas iglesias, ni las habrían transmitido los Evangelios[10].

8. Tal vez sea por esta circunstancia por lo que san Pablo no las menciona en su resumen catequético de *1 Cor* 15,1-9.

9. Reflejo de tal escasa consideración puede ser la reacción de incredulidad de los Once ante la noticia que les dan las mujeres (*Lc* 24,10-11).

10. Aunque en otro orden de cosas, pueden resultar ilustrativas las apariciones celestes a niñas sencillas, como son los casos, notorios en nuestra época, de Lourdes y de Fátima.

6. El sepulcro vacío

Varias veces es mencionado de pasada en los Evangelios que el sepulcro de Jesús apareció sin el cuerpo muerto de Jesús. En *Mt* 28,6 el ángel hace observar: *No está aquí, porque ha resucitado como había dicho. Venid, ved el sitio donde estaba puesto.* Casi de idéntica manera se expresa *Mc* 16,6. También muy parecido es *Lc* 24,5b-6, con el que concuerda la mención, también de *Lc* 24,22-24, pero dentro del relato de la aparición a los discípulos de Emaús. El mismo Lucas, en otro pasaje anterior, hace referencia a la visita de Pedro al sepulcro vacío, inmediatamente después de consignar el anuncio del ángel a las santas mujeres (*Lc* 24,12). Pero la narración más extensa es la transmitida por Juan, que concuerda en líneas generales con la anterior de Lucas. Tras la aparición a María Magdalena, ésta corre a anunciarla a Pedro y Juan, que salen corriendo hacia el sepulcro (*Ioh* 20,4-10). No nos consta que las mujeres entraran en el pequeño recinto del sepulcro; los textos sólo dicen que «miraron», ¿tal vez desde fuera? Son Pedro y el «otro discípulo» quienes entran primero y observan los detalles sobre el estado inexplicable de los lienzos y del sudario con que había sido embalsamado Jesús, cuyo cuerpo ya no está allí: El sepulcro está vacío.

No podemos detenernos en los detalles de *Ioh* 20,4-10[11]. Baste decir que las cosas aparecen de modo sorprendente. Los lienzos, en el original griego *tà othónia*, que habían envuelto el cuerpo de Jesús, estaban allí, pero no desordenadamente, sino conservando de alguna manera la forma de envoltura, aunque sin el volumen, esto es, aplanados, al haber desaparecido el cuerpo al que envolvían. Así parece indicar el participio griego *keímena*, «plegados», «yacentes». Por otra parte, el sudario, *tò soudárion*, que había envuelto la cabeza, no estaba revuelto con los lienzos, sino aparte *(chôris)*, «en un lugar» *(eis héna tópon)*, y «enrollado», *entetyligménon*, al parecer conservando la forma de envoltorio u ovillo, como correspondía a haber envuelto la cabeza de Jesús cuando lo embalsamaron. De los detalles de la descripción de Juan se desprende, razonablemente, que el cuerpo de Jesús tuvo que resucitar trascendiendo las leyes físicas que nosotros conocemos, como si hubiera salido a través de las envolturas de los lienzos y del sudario sin necesidad de ser desenrollados, de modo semejante a como, resucitado, se presentó más tarde en el Cenáculo *estando cerradas las puertas* (*Ioh* 20,19). Son características y dotes del cuerpo glorioso, que goza de otras condiciones distintas de la existencia presente. Algo de todo esto debió de intuir «el otro discípulo», cuando el Evangelio de Juan afirma que *vio y creyó* (*Ioh* 20,8): Los dos discípulos debieron de darse cuenta de que no podía tratarse de un robo, sino de que algo extraordinario había ocurrido, inexplicable a partir de la experiencia ordinaria.

11. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, EUNSA, 4.ª edic., Pamplona 1995, notas a *Ioh* 20,5-7.

7. Los guardias ante el sepulcro

Sólo Mateo reporta dos perícopas referentes a los guardias puestos para vigilar el sepulcro. Con ellas el evangelista, o la tradición que está en su base, sale al paso del rumor propalado por ciertos judíos de que los discípulos habrían robado el cuerpo muerto de Jesús y lo habrían escondido, para propalar el «engaño» de la Resurrección. La primera perícopa (*Mt* 27,62-66) está inserta al final de la narración de la Pasión; la segunda (*Mt* 28,11-15), en cambio, está ya dentro de los relatos de las apariciones. Ambas tienen un valor apologético, importante en los primeros momentos en el ambiente judaico de Jerusalén. Ahora han perdido parte de su interés, aunque no todo, pues los ataques al hecho de la Resurrección siguen proponiéndose, si bien no tan ingenuamente como en aquellos primeros tiempos que sucedieron a la Resurrección. Los ataques actuales parten de un *a priori* filosófico: los milagros son imposibles y lo sobrenatural no existe. Obviamente, esta posición no tiene nada de científica, pero no vamos a entrar ahora en esa discusión[12].

8. Las apariciones a los discípulos

Los Evangelios hablan de varias apariciones a los discípulos. Se producen en Galilea, en Jerusalén y en las cercanías de ésta. No es fácil establecer su orden cronológico. No lo intentaron los evangelistas, ni podemos suplir la falta de datos que, para nuestras preocupaciones culturales, echamos de menos. Pero las mencionaremos con un mínimo de orden, según nos ofrecen los textos evangélicos[13].

i) *Aparición a Pedro.* En *1 Cor* 15,5 Pablo dice que Jesús Resucitado: *Fue visto por Cefas, y después por los Doce.* Esa primera aparición a Pedro está también atestiguada por Lucas. Pero en ningún texto del NT está narrada. *Lc* 24,34 hace referencia a la vuelta a Jerusalén de los dos discípulos a los que se aparece Jesús Resucitado camino de Emaús. El hecho de no darse detalles sobre ella, fuera de Lucas, no está en contra de ser una tradición de gran valor[14].

ii) *Aparición a los discípulos de Emaús.* Está contada en el delicioso y extenso pasaje de Lc 24,13-35. Dos discípulos se retiran descorazonados a Emaús, cerca de Jerusalén[15]. No eran del grupo de los Once, sino de otro más amplio de

12. Una breve relación de las teorías surgidas en los dos últimos siglos con el intento de negar la Resurrección de Jesús, puede verse en Muñoz León, Domingo, voz *Resurrección de Cristo,* en *Gran Encicl. Rialp,* cit., 20 (1984), p. 164.
13. Cfr. Léon Dufour, X., en Idem (dir.), voz *Apariciones de Cristo,* en *Vocab. de Teol. Bíblica,* cit., pp. 92-96.
14. Cfr. D. Muñoz León, voz *Resurrección de Cristo,* cit., p. 165.
15. Hay dos lecciones variantes en los manuscritos griegos: la inmensa mayoría registra 60 estadios (unos 11 kilómetros) entre Emaús y Jerusalén. Unos pocos ponen 160 (unos 30 kms).

discípulos. Lucas nos conserva el nombre de uno de ellos: Cleofás[16]. «La conversación con Jesús de los dos discípulos de Emaús resume la desilusión de los que habían seguido al Señor, ante el aparente fracaso que representaba para ellos su muerte. En las palabras de Cleofás está recogida la vida y la misión de Cristo (Lc 24,19), su Pasión y Muerte (Lc 24,20), la desesperanza de estos discípulos al cabo de tres días (Lc 24,21) y los hechos acaecidos la mañana del domingo (Lc 24,22)»[17]. Importa menos ahora indagar hasta qué punto Lucas ha reelaborado la tradición que tuvo a su disposición, pues en cualquier caso refleja la conciencia de la primitiva comunidad cristiana.

iii) *Aparición a los Once en Jerusalén.* Es narrada por Lucas y por Juan y mencionada brevemente por Marcos. *Lc* 24,36-43 y *Ioh* 20,19-23 son concordantes entre sí, con variaciones lógicas, por ser distintos los relatores de un mismo suceso. Ambos pasajes, prácticamente paralelos, son importantes porque «los Once»[18], el «colegio de los Apóstoles», está concebido como testigo privilegiado de la Resurrección de Jesús. Lucas subraya, una vez más, las dificultades de los discípulos para hacerse idea, para aceptar la Resurrección, no obstante los testimonios precedentes de las mujeres e incluso, en cierta medida, de Pedro (*Lc* 24,34). Por eso, las muestras de Jesús de comer ante ellos y ofrecer su cuerpo resucitado para ser tocado son de extraordinario interés. «La escena reviste un encanto especial al describir el Evangelista la condescendencia divina [de Jesús] para confirmarlos en la verdad de la Resurrección»[19].

Por su parte, el texto de san Juan recoge la institución del poder de perdonar los pecados (después se llamaría «sacramento de la Penitencia»), lo que implica el «carácter sacerdotal» (más tarde recibiría el nombre de «sacramento del Orden»). Subraya también Juan que Jesús penetró en el sitio de reunión «estando las puertas cerradas», lo que contribuyó, sin duda, a aumentar la sorpresa y admiración. San Ambrosio de Milán (s. IV), comenta: «Penetró en el recinto cerrado no porque su naturaleza fuese incorpórea, sino porque tenía la cualidad de un cuerpo resucitado»[20]. Los cuerpos gloriosos no necesitan del alimento corporal. Sin embargo, el gesto de comer que les ofrece Jesús era muy conveniente para hacerles entender la realidad de su Resurrección. Escribiendo a los cristianos de Esmirna, camino del martirio en Roma (entre los años 110 a 120), san Ignacio de Antioquía les decía: «Yo, por mi parte, sé muy bien, y en ello pongo

No hay acuerdo completo tampoco sobre la localización del Emaús de Lucas, señalándose varios en la tradición cristiana: Cfr. HAAH-VAN DEN BORN-AUSEJO,voz *Emaús*, en *Dicc. de la Biblia*, cit., cols. 558-559.

16. Cfr. *Lc* 24,13-35. Cfr. HAAG-BORN-AUSEJO, voz *Cleofás*, en *Dicc. de la Biblia*, cit., col. 338.

17. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Lc* 24,13-27.

18. *Lc* 24,33: «Encontraron reunidos a los Once y a los que estaban con ellos».

19. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Lc* 24,36-43.

20. *Exposición del Evangelio según San Lucas*, comentario al pasaje de Lucas.

mi fe, que después de su Resurrección, permaneció el Señor en su carne. Y así, cuando se presentó a Pedro y sus compañeros, les dijo: "Tocadme, palpadme y comprended que no soy un espíritu incorpóreo". Y al punto le tocaron y creyeron»[21].

iv) *Segunda aparición a los Once. Incredulidad del apóstol Tomás.* Juan narra una segunda aparición a los Once (probablemente acompañados de otros discípulos) en Jerusalén. El pasaje es como continuación del anterior (*Ioh* 20,24-29). San Gregorio Magno Papa (nacido hacia el 540 y muerto en 604) hace unos comentarios agudos: «¿Es que pensáis que aconteció por pura casualidad que estuviera ausente entonces aquel discípulo elegido, que al volver oyese relatar la aparición y, al oír, dudase, dudando palpase y palpando creyese? No fue por casualidad, sino por disposición de Dios. La divina clemencia actuó de modo admirable para que tocando el discípulo dubitativo las heridas de la carne de su Maestro, sanara en nosotros la heridas de la incredulidad (...). Así, el discípulo, dudando y palpando, se convirtió en testigo de la verdadera resurrección»[22]. Y, poco más adelante, continúa: «Al decir San Pablo que *la fe es el fundamento de las cosas que se esperan y un convencimiento de las que no se ven* (Heb 11,1), resulta evidente que la fe versa sobre las cosas que no se ven, pues las que se ven ya no son objeto de la fe, sino de la experiencia. Ahora bien, ¿por qué a Tomás cuando vio y tocó se le dice: *porque has visto, has creído*? Porque una cosa es lo que vio y otra lo que creyó. Es cierto que el hombre mortal no puede ver la divinidad; por tanto, él vio al Hombre y le reconoció como Dios, diciendo: *¡Señor mío y Dios mío!* En conclusión, viendo creyó, porque contemplando atentamente a este hombre verdadero exclamó que era Dios, a quien no podía ver»[23]. Podemos añadir que «Tomás, como todos los hombres, necesitó de la gracia de Dios para creer; además recibió una gracia singular; pero hubiera sido más meritoria su fe si hubiera aceptado el testimonio de los Apóstoles»[24].

v) *La pesca milagrosa.* El ángel y Jesús mismo habían anunciado a las mujeres que le verían en Galilea (*Mt* 28,7.9; *Mc* 16,7). Allí había empezado Jesús su ministerio público y allí, más tranquilos, lejos de Jerusalén, quizá demasiado alborotada tras los acontecimientos de su Muerte y Resurreción, parece que quería Jesús Resucitado completar la preparación de sus discípulos para la nueva y difícil etapa que habían de emprender. En Galilea sitúa Juan esta otra aparición del Resucitado, durante una pesca milagrosa (*Ioh* 21,1-14), que evoca aquella primera, relatada por *Lc* 5,1-11, tras la cual Jesús había anunciado a Pedro su futura misión de «pescador de hombres» (*Ioh* 21,15-19). El mismo evangelista anota las circunstancias. «Queda reflejada la honda impresión que debió de cau-

21. San IGNACIO MÁRTIR, *Carta a los de Esmirna*, III, 1-3.
22. *Homilías a los Evangelios*, 26,7.
23. San GREGORIO MAGNO, *Ibid.*, 27,8.
24. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Ioh* 20,29.

sar a los Apóstoles esta aparición de Jesús Resucitado, y el recuerdo que guardaba de ella San Juan. Jesús manifiesta después de la Resurrección la misma delicadeza que había tenido durante su vida pública. Usa los medios materiales —las brasas, el pez, etc.—, que resaltan el realismo de su presencia y continúan dando el tono familiar acostumbrado en la convivencia con los discípulos»[25]. «Jesucristo interroga a Pedro, por tres veces, como si quisiera darle una repetida posibilidad de reparar la triple negación. Pedro ya ha aprendido, escarmentado en su propia miseria: está hondamente convencido de que sobran aquellos temerarios alardes, consciente de su debilidad. Por eso, pone todo en manos de Cristo»[26].

En *Ioh* 21,18-19 hay una clara alusión al futuro martirio de Pedro —según se deduce del texto, ya ocurrido en el momento de redactarlo—, que según una antigua tradición murió crucificado en Roma, cabeza abajo. La invitación imperativa «¡Sígueme!» no podría por menos de evocar en Pedro su primera llamada (*Mt* 4,19). De nuevo estaban junto al lago de Genesaret y Jesús hacía que obtuvieran una pesca por encima de sus posibilidades. Se trataba de un anuncio simbólico de lo que sería la futura «pesca de hombres», la extensión de la fe por el mundo, que se alcanzaría, como en aquella pesca, después de toda una noche infructuosa, una vez puesto el esfuerzo, que a veces parece inútil, de los sembradores del Evangelio.

vi) *Aparición a los Once en un monte de Galilea.* El Evangelio de Mateo se cierra con otra aparición de Jesús a los Once. No es fácil saber si fue la última, contrastada con los relatos de Lucas, tanto en el Evangelio como en el libro de los Hechos. La aparición ocurre en «un monte» de Galilea, innominado, como lo fue el monte del Discurso de la Montaña y el de la Transfiguración. Es muy posible que Mateo siguiera modelos literarios y teológicos del AT y del entorno cultural judaico, a cuyo mundo él pertenecía personalmente. Galilea, la tierra de las tribus de Zabulón y Neftalí, destrozada un tiempo por las invasiones de los gentiles, sería la región que el profeta Isaías había anunciado como el lugar de donde partiría la liberación mesiánica en un tiempo futuro[27]. Así como la aparición de Jesús en Galilea había hecho evocar a los primeros cristianos judíos esta profecía de Isaías, de lo cual se había hecho eco *Mt* 4,12-17, que cita el pasaje del Profeta, ahora, de nuevo, Galilea evoca en el evangelista la plenitud del cumplimiento. A la luz de los acontecimientos de Jesús, el evangelista (y las fuentes que están en su base) ve en la aparición de Jesús en el monte de Galilea un lugar privilegiado para iniciar la nueva andadura después de la Resurrección.

25. AA.VV., *Ibid.*, nota a *Ioh* 21,9-14.
26. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Ed. Rialp, 19.ª edic., Madrid 1992, n. 267.
27. «Como en el tiempo primero ultrajó a la tierra de Zabulón y de Neftalí, así en el postrero honrará el camino del mar, allende el Jordán, la Galilea de los Gentiles (*Gelîl ha-Goyyîm*)» (*Is* 8,23).

Mateo presenta a Jesús como un nuevo Moisés, pero incomparablemente mayor, con la majestad del *Pantocrátor*, el Todopedroso, revestido del mismo poder que a Yhwh se le atribuye en el AT, dando su «mandato apostólico universal» (*Mt* 28,16-20).

Es probable, por las causas apuntadas, que Mateo subraye, de un lado, las apariciones de Jesús en Galilea y, de otro, que sus palabras sean pronunciadas solemnemente en un monte. El texto pone énfasis también en los poderes divinos de Jesús, el carácter de mandamiento de sus palabras, que deben ser observadas con la misma fuerza que los Diez Mandamientos de la Ley de Dios[28], y en su presencia entre los discípulos hasta el fin de este mundo, presencia que sólo el mismo Dios puede ejercer[29]. «Los Apóstoles allí presentes, y después sus legítimos sucesores, reciben el mandato de enseñar a todas las gentes la doctrina de Jesucristo (...). La Iglesia, y en ella todos los fieles cristianos, tiene el deber de anunciar, hasta el fin de los tiempos, con su ejemplo y su palabra, la fe que ha recibido. De modo especial reciben esta misión los sucesores de los Apóstoles»[30], «ya que Cristo resucitado, antes de volver al Padre (...), les confiaba de este modo la misión y el poder de anunciar a los hombres lo que ellos mismos habían oído, visto con sus ojos, contemplado y palpado con sus manos, acerca del Verbo de la Vida (*1 Ioh* 1,1). Al mismo tiempo les confiaba la misión y el poder de explicar con autoridad lo que Él les había enseñado, sus palabras y sus actos, sus signos y sus mandamientos. Y les daba el Espíritu para cumplir esta misión»[31].

vii) *Últimas instrucciones en Jerusalén. Lc* 24,44-49 relata la despedida de Jesús a los Once en Jerusalén, poco antes de su Ascensión. El pasaje recuerda un tanto el de Mateo sobre la «Aparición a los Once en un monte de Galilea» (*Mt* 28,16-20). Pero así como Mateo subraya las apariciones en Galilea, Lucas lo hace respecto de las ocurridas en Jerusalén. Esta diferencia de perspectivas se explica por el plan de la obra de Lucas, Evangelio y Hechos[32]. En su Evangelio, Lucas ordena los relatos según el esquema «de Galilea a Jerusalén», evitando distraer a sus lectores con episodios que se aparten de tal esquema, Mateo, en cambio, pone énfasis en mostrar que en Jesús se cumplen las profecías mesiánicas del AT, ya que para los primeros destinatarios del libro, cristianos procedentes del juadaís-

28. El sintagma «Os he mandado», *eneteilámên*, es de la misma raíz de los «mandamientos», *entolai*, del Decálogo dado por Dios en el Sinaí-Horeb por medio de Moisés.

29. El sintagma «Estoy con vosotros», es fórmula usual en las teofanías o manifestaciones de Dios en el Antiguo y en el NT. Cfr. por ejemplo, la salutación del ángel a santa María en la Anunciación: «El Señor está contigo».

30. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Mt* 28,16-20.

31. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Cathequesi tradendae*, (16-X-1979), n. 1.

32. En el tercer Evangelio, la trama literaria se basa en la propagación de la Salvación en Cristo desde Galilea a Jerusalén; en el libro de los Hechos, la propagación del anuncio de la salvación desde Jerusalén a Roma, centro entonces del mundo. Esta trama literaria de los Hechos, de Jerusalén a Roma, aparece ya aquí, en este texto del Evangelio: «Y que se predique en su nombre la conversión para perdón de los pecados a todas las gentes, *comenzando desde Jerusalén*» (*Lc* 24,47).

mo, este argumento, fundado en la Sagrada Escritura, estaba en la base de sus categorías religiosas.

El recurso a los textos del AT constituía, por tanto, una ayuda muy relevante en orden a exponer quién era Jesús y su obra salvífica. A diferencia de Mateo, Lucas no utiliza habitualmente tal argumentación, pues escribe para cristianos procedentes del mundo greco-romano, para quienes «el cumplimiento de las Escrituras» no tenía tanta relevancia. Sin embargo, en este pasaje de finales de su Evangelio, recoge sumariamente las palabras de Jesús a los Once, en las cuales Jesús explica que en Él se ha «cumplido» cuanto estaba predicho acerca del Mesías. Hay, sin duda, en esta circunstancia un reflejo de la fidelidad de Lucas a sus fuentes y, también, la conciencia del evangelista —aun sin ser judío ni escribir directamente para judíos— acerca del plan divino de la salvación. Ésta había tenido una larga preparación en los acontecimientos de la Antigua Alianza; el AT formaba, por tanto, una unidad indestructible con la nueva y definitiva etapa de salvación en Jesucristo. Tal conciencia ha permanecido siempre en la Iglesia, que no ha renunciado nunca a venerar los libros del AT como sagrados y revelados por Dios, lo mismo que los del NT.

En este contexto conceptual, *Lc* 24,45 consigna unas palabras de Jesús de extraordinaria significación para la Historia de la salvación: *Entonces* [Jesús] *les abrió el entendimiento para que comprendiesen las Escrituras* contenidas en el AT. Según las profecías, el Mesías —explica Jesús a continuación, *Lc* 24,46-47— debía padecer mucho y resucitar al tercer día para llevar adelante su obra. Por otra parte, Lucas subraya en este pasaje la misión del Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús, «la fuerza de lo alto», que completará la obra salvífica emprendida por Jesús. Obviamente, la «lectura» o interpretación de las fuentes de tradición cristiana primitiva realizada por Lucas está hecha a la luz de los acontecimientos posteriores de la Resurrección y de Pentecostés. Esto hace que las palabras de Jesús en esta aparición en Jerusalén sean mostradas por el evangelista con una nueva luz. Es ésta una característica de todo historiador que narra acontecimientos del pasado a la luz del desarrollo posterior. Pero tal circunstancia no cambia la sustancia del acontecimiento, sino que lo realza.

9. Conclusión deuterocanónica de Marcos

Hoy es opinión común de los investigadores que «el final de Marcos» (*Mc* 16,9-20), no pertenece al texto originario de este Evangelio, sino que debió de ser añadido después. Las razones son convincentes. Falta en muchos manuscritos antiguos griegos y en versiones primitivas. Entre aquéllos están los dos más importantes, el Vaticano y el Sinaítico, de los siglos IV o V. Aparece, sin embargo, en bastantes manuscritos también importantes, como el Alejandrino, el de Beza y el de Efrém «rescripto», de los siglos V y VI. Otros códices reportan en su lugar cuatro formas distintas de terminación del Evangelio, algo más breves que la de *Mc* 16,9-20. Por lo demás, las características literarias y lingüísticas de esos

finales son claramente diferentes de las de Marcos: otro estilo y vocabulario, diverso modo de redacción, etc. Todo ello hace pensar fundadamente que se trata de un añadido, puesto para salvar el final abrupto del Evangelio de *Mc* 16,8.

Ahora bien, el uso común en las iglesias del «final largo» (*Mc* 16,9-20), a partir del siglo V, ha hecho que se retuviera también como inspirado y canónico, como el resto del Evangelio, y que, por tanto, pueda ser empleado como escritura sagrada, que expresa la verdad salvífica con la autoridad de la divina inspiración. Según esto, podemos traer a colación ese añadido deuterocanónico, que relata una aparición a los Once en Jerusalén, muy poco antes de la Ascensión de Jesús. En Mc 16,14 se reitera la resistencia de los Once a creer en la Resurrección. San Gregorio Magno (fines del s. VI) comentaba a este propósito: «La razón de que los discípulos tardaran en creer en la Resurrección del Señor no fue tanto por su flaqueza como para nuestra futura firmeza en la fe; pues la misma Resurrección demostrada con muchos argumentos a quienes dudaban, ¿qué otra cosa significa sino que nuestra fe se fortalece por la duda de ellos?»[33].

En *Mc* 16,15 se contine el llamado «mandato apostólico universal», paralelo a los de *Mt* 28,18-20 y *Lc* 24,47-49. Va dirigido a los Once, pero no exclusivamente a ellos, sino a todos los cristianos, a lo largo de los siglos. El Concilio Vaticano II ha explicado: «La Iglesia ha nacido con este fin: propagar el Reino de Cristo en cualquier lugar de la tierra para gloria de Dios Padre, y hacer así a todos los hombres partícipes de la Redención salvadora (...). Por tanto, la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es vocación al apostolado. Hay en la Iglesia diversidad de funciones, pero una única misión. A los Apóstoles y a sus sucesores les confirió Cristo el ministerio de enseñar, de santificar y de gobernar en su propio nombre y autoridad. Pero los laicos, al participar de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo su función específica dentro de la misión de todo el pueblo de Dios»[34].

En cuanto a *Mc* 16,17-18 hay que decir que «en los primeros tiempos de la expansión de la Iglesia, estos hechos que anuncia Jesús se cumplieron de modo frecuente y visible. Los testimonios históricos de estos sucesos son abundantísimos en el Nuevo Testamento[35] y en otros escritos cristianos antiguos. Era muy conveniente que así sucediera para mostrar al mundo de una manera palpable la verdad del cristianismo. Más tarde, se han seguido relizando milagros de este tipo, pero en menor número (...). También es conveniente que así sea porque, de un lado, la verdad del cristianismo está ya suficientemente atestiguada; y de otro, para dar lugar al mérito de la fe (...). De todos modos, Dios sigue obrando milagros a través de los santos de todos los tiempos, también de los actuales»[36].

33. *Homilías a los Evangelios*, 29, 1.
34. CONC. VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* (Actividad apostólica), n. 2.
35. Cfr, por ejemplo, Act 3,1-11; 28,3-6; etc.
36. AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, cit., nota a *Mc* 16,17-18.

29

LA «RESURRECCIÓN» Y «ASCENSIÓN» DE JESÚS (II)

Valor salvífico de los acontecimientos

1. Historicidad de la Resurrección de Jesús[1]

La pregunta que puede hacerse toda persona que aborda los escritos del NT, en general, y de los Evangelios, en particular, es la siguiente: *¿Jesús de Nazaret, realmente resucitó de entre los muertos?* La respuesta es afirmativa. A ella se llega razonablemente mediante el siguiente itinerario.

i) «Que los primeros cristianos han creído en la Resurrección de Cristo como el momento culminante de la intervención divina en el NT, es un hecho innegable. Además de las narraciones evangélicas de las que acabamos de hablar, están las profecías de Cristo, los discursos de los Hechos, las Cartas de S. Pablo, de S. Pedro, de S. Juan, la Carta a los Hebreos (el sacerdote en el cielo) y el Apocalipsis. Todos estos escritos viven y están saturados de esa verdad. La predicación de la Iglesia sería una vana fe sin la Resurrección de Cristo (*1 Cor* 15). Es la Iglesia del NT, en su conjunto, el testigo de la Resurrección de Cristo, ella [la Iglesia], que es a la vez el cumplimiento y la realización de la esperanza mesiánica. Negar el valor de este testimonio (...) es dejar sin explicación el NT. Decir que todo ha sido inventado (vivencia o alucinación) es desconocer la impresión que la muerte y Resurrección de Jesús debió causar en el ánimo de sus discípulos, que al principio se mostraban incrédulos (...). Si el hecho se contempla a la luz del AT, la convergencia parece todavía mayor. Las grandes obras salvíficas de Dios requerían su cumplimiento en Cristo. Y la Resurrección aparece como el cumplimiento de esa obra salvífica»[2].

ii) El sepulcro vacío y los demás datos que lo acompañan en el relato son señales perceptibles por los sentidos. En cambio, aunque tuvo efectos comproba-

1. Cfr. Rademakers, J., voz *Resurrección de Jesús,* en Abadía de Maredsous (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia,* cit., pp. 1.325-1.328.
2. Muñoz León, D., voz *Resurrección de Cristo,* cit., pp. 165-166.

bles por la experiencia normal y por la Historia, el hecho mismo de la Resurrección no fue visto por nadie y está, por tanto, más allá de lo directamente experimentable. Pero esta circunstancia, junto con todas las otras muestras (sepulcro vacío, apariciones diversas, testimonio de toda la Iglesia primitiva, etc.) no desautoriza, de ningún modo, la afirmación de la Resurrección como un hecho histórico, acaecido realmente.

iii) Otra cosa es el *modo* concreto de su realización: éste no nos es alcanzable a partir sólo de nuestra experiencia y conocimientos naturales. La realidad de la Resurreción de Jesús se impone, pues, como una consecuencia lógica de la valoración de sus efectos y de la veracidad de los testigos de tales efectos. A esas certezas, a las que nos conduce una recta razón natural, viene a confirmar la certeza de la fe, muy por encima de la razón, pero no contraria. Y es en virtud de la fe como el creyente acepta la realidad, a la vez histórica y sobrenatural, de la Resurrección gloriosa de Jesús.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume en dos números la doctrina sobre la realidad de la Resurrección: «Ante estos testimonios es imposible interpretar la Resurrección de Cristo fuera del orden físico, y no reconocerlo como un hecho histórico. Sabemos por los hechos que la fe de los discípulos fue sometida a la prueba radical de la pasión y de la muerte en cruz de su Maestro, anunciada por El de antemano (cf Lc 22, 31-32). La sacudida provocada por la pasión fue tan grande que los discípulos (por lo menos, algunos de ellos) no creyeron tan pronto en la noticia de la resurrección. Los evangelios, lejos de mostrarnos una comunidad arrobada por una exaltación mística, nos presentan a los discípulos abatidos ("la cara sombría": Lc 24, 17) y asustados (Jn 20, 19). Por eso no creyeron a las santas mujeres que regresaban del sepulcro y "sus palabras les parecían como desatinos" (Lc 24, 11; cf Mc 16, 11.13). Cuando Jesús se manifiesta a los once en la tarde de Pascua "les echó en cara su incredulidad y su dureza de cabeza por no haber creído a quienes le habían visto resucitado" (Mc 16, 14)»[3].

«Tan imposible les parece la cosa que, incluso puestos ante la realidad de Jesús resucitado, los discípulos dudan todavía (cf Lc 24, 38): creen ver un espíritu (cf Lc 24, 39). "No acaban de creerlo a causa de la alegría y estaban asombrados" (Lc 24, 41). Tomás conocerá la misma prueba de la duda (Jn 20, 24-27) y, en su última aparición en Galilea referida por Mateo, "algunos sin embargo dudaron" (Mt 28, 17). Por esto la hipótesis según la cual la resurrección habría sido un "producto" de la fe (o de la credulidad) de los apóstoles no tiene consistencia. Muy al contrario, su fe en la Resurrección nació —bajo la acción de la gracia divina— de la experiencia directa de la realidad de Jesús resucitado»[4].

Podemos resumir la cuestión del siguiente modo: La Resurrección de Jesús es un hecho real, histórico: nueva unión del cuerpo y del alma de Jesús. Pero es

3. *CIgC*, n. 643.
4. *CIgC*, n. 644.

al mismo tiempo mucho más. Es una Resurrección a un nuevo estado, el glorioso —no como la de Lázaro—, que está muy por encima de lo que podemos apreciar en esta vida, supera, nuestra experiencia sensible. Por ello se necesita la ayuda del don de la fe para reconocerla y aceptarla. Es, pues, a la vez, un hecho histórico y enteramente sobrenatural. He aquí las palabras de santo Tomás de Aquino: «Cada uno de los argumentos de por sí no bastaría para manifestar la Resurrección de Cristo; pero tomados en conjunto la demuestran, sobre todo los testimonios de la Sagrada Escritura, los dichos de los ángeles y la aserción de Cristo, confirmada con milagros»[5].

2. Sentido y alcance teológicos de la Resurrección

En la Resurrección de Jesús hay que considerar dos aspectos entrelazados: el hecho real y su alcance teológico. El *Catecismo* los resume así: «La fe en la Resurrección tiene por objeto un acontecimiento a la vez históricamente atestiguado por los discípulos que se encontraron realmente con el Resucitado, y misteriosamente trascendente en cuanto entrada de la humanidad de Cristo en la gloria de Dios»[6]. La doctrina católica contempla la Resurrección como una obra de la Trinidad: «La Resurrección de Cristo es objeto de fe en cuanto es una intervención trascendente de Dios mismo en la creación y en la historia. En ella, las tres personas divinas actúan juntas a la vez y manifiestan su propia originalidad. Se realiza por el poder del Padre que "ha resucitado" (cf Hch 2, 24) a Cristo, su Hijo, y de este modo ha introducido de manera perfecta su humanidad —con su cuerpo— en la Trinidad. Jesús se revela definitivamente "Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos" (Rm 1, 3-4). San Pablo insiste en la manifestación del poder de Dios (cf Rm 6, 4; 2 Co 13, 4; Flp 3, 10; Ef 1, 19-22; Hb 7, 16) por la acción del Espíritu que ha vivificado la humanidad muerta de Jesús y la ha llamado al estado glorioso de Señor»[7].

La reflexión teológica expuesta es clave para entender diversas expresiones del NT, en las que unas veces se dice que Jesús *resucitó (êgerthe)*, y otras que *Dios lo resucitó (Theòs anéstesen autón)*. El *Catecismo* explica: «En cuanto al Hijo, él realiza su propia Resurrección en virtud de su poder divino. Jesús anuncia que el Hijo del hombre deberá sufrir mucho, morir y luego resucitar (sentido activo del término) (cf Mc 8, 31; 9, 9-31; 10, 34). Por otra parte, él afirma explícitamente: "Doy mi vida, para recobrarla de nuevo... Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo" (Jn 10, 17-18). "Creemos que Jesús murió y resucitó" (1 Te 4, 14)»[8]. La especulación teológica ha ahondado en diversos aspectos de la Resu-

5. *S.Th.*, parte III, art. 1, resp. 1.
6. *CIgC*, n. 656.
7. *CIgC*, n. 648.
8. *CIgC*, n. 649.

rrección de Jesús. Por ejemplo: «Los Padres [de la Iglesia] contemplan la Resurrección a partir de la persona divina de Cristo que permaneció unida a su alma y a su cuerpo separados entre sí por la muerte: "Por la unidad de la naturaleza divina que permanece presente en cada una de las dos partes del hombre, éstas se unen de nuevo. Así la muerte se produce por la separación del compuesto humano, y la Resurrección por la unión de las dos partes separadas"[9]»[10].

3. La Resurrección y la divinidad de Jesús

La Resurrección es la prueba máxima de que el juicio al que condujeron a Jesús las autoridades judías y perpetró la autoridad romana fue erróneo e inicuo. La Resurrección muestra que cuanto había hecho y enseñado Jesús era verdad, pues Dios lo refrendaba con esa Resurrección: acusación y sentencia habían errado por completo. Por tanto, cuando Jesús mostró —aunque con exquisita discreción— la conciencia firme de considerarse el Hijo Único de Dios —en el sentido más fuerte que pueda darse—, decía lo verdadero. El *Catecismo* vuelve a proponer: «La verdad de *la divinidad de Jesús* es confirmada por su Resurrección. El había dicho: "Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy" (Jn 8, 28). La Resurrección del Crucificado demostró que, verdaderamente, él era "Yo Soy", el Hijo de Dios y Dios mismo. San Pablo pudo decir a los judíos: "La Promesa hecha a los padres, Dios la ha cumplido en nosotros... al resucitar a Jesús, como está escrito en el salmo segundo: "Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy" (Hch 13, 32-33; cf Sal 2, 7). La Resurrección de Cristo está estrechamente unida al misterio de la Encarnación del Hijo de Dios: es su plenitud según el designio eterno de Dios»[11].

4. Interpretación de las fuentes del NT

Las circunstancias que concurren en los muchos pasajes del NT que, de manera explícita o implícita, afirman la Resurrección de Jesús, o la dan por supuesta, reclaman una interpretación cuidadosa y recta. Toda persona sensata debe tomar posición frente al contenido comprometedor de tales textos, que en el fondo proponen la cuestión radical: «El Cristianismo, ¿es verdad, sí o no?». La Exégesis bíblica y «la Teología no pueden renunciar a la labor de estudio y reflexión sobre la Resurrección de Cristo, pero ninguna interpretación del mensaje apostólico (...) es aceptable si no parte de la Resurrección corporal de Jesús. Ciertamente que no se trata de una mera reanimación de cadáver, sino de una glori-

9. San Gregorio Niceno, *Sobre la Resurrección de Cristo*, 1; cfr. también DS 325; 359; 369; 539.
10. *CIgC*, n. 650.
11. *CIgC*, n. 653.

ficación —cuerpo de gloria que dice San Pablo—: una teoría demasiado materializante estaría fuera del contexto de la tradición católica bien entendida. Cierto además que hace falta insistir en el misterio que escapa a cualquier control histórico. Pero tanto el sepulcro vacío como el conjunto de los datos del Nuevo Testamento insisten de tal manera en el carácter corporal de la Resurrección de Cristo, que hablar sólo de la identidad de sujeto entre el Crucificado y el Resucitado —el Resucitado es el mismo que el Crucificado— no da razón suficiente del conjunto del Nuevo Testamento: hay que afirmar además la verdadera resurrección corporal»[12].

«La interpretación o hermenéutica no puede ser transformación del contenido o hecho que se testifica y transmite, sino adaptación del lenguaje. Por lo demás es falsa la afirmación de que el hecho cristiano ha de interpretarse en el marco del lenguaje mítico —apocalíptica judía—, del que la resurrección corporal es sólo una parte, y que todo ello sólo quiere significar el triunfo de Cristo, su glorificación: con ello se llega a negar la manera como lo entendieron los Apóstoles, en concreto *el sepulcro vacío.* No vemos con qué legitimidad, incluso meramente científico-crítica, se puede negar la resurrección corporal, puesto que aun en la interpretación del género apocalíptico hay que contar con los hechos constatados por aquellos que los han creído realizarse y, además, en la misma preparación de las expresiones en la tradición de Israel hay que contar con la asistencia divina. No puede hablarse aquí de mito de la apocalíptica, y aunque las expresiones no hayan de ser literales, esta literalidad no puede negarse en aquellas proposiciones en que los autores como tales las han entendido. Digamos finalmente que, aunque la discusión sobre la hermenéutica está abierta, la presentación de los Evangelios no repugna a la mentalidad del hombre moderno, que sigue abierta a la intervención de Dios, sino sólo a la mentalidad racionalista»[13].

5. Dimensiones salvificas de la Resurrección de Jesús

Rom 4,25 es clave en la teología de la salvación divina en Cristo: *El cual [Jesús] fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación.* Quiere decir que Jesús fue entregado a la muerte, murió, a causa de nuestros pecados y para que seamos perdonados de ellos, y que resucitó para que, mediante todo el proceso de nuestra «justificación» o santificación, podamos llegar hasta la gloria divina. La Pasión-Muerte-Resurreción de Jesús integran, en una unidad, el acto salvador que la Iglesia llama «el misterio pascual». «Hay un doble aspecto en el misterio pascual: por su muerte [Jesucristo] nos libera del pecado, por su Resurrección nos abre el acceso a una nueva vida. Esta es, en primer lugar, la *justificación* que nos devuelve a la gracia de Dios (cf Rm 4, 25) "a fin de que, al igual

12. Muñoz León, D., voz *Resurrección de Cristo,* cit., p. 166.
13. *Ibid.*

que Cristo fue resucitado de entre los muertos... así también nosotros vivamos una nueva vida" (Rm 6, 4). Consiste en la victoria sobre la muerte y el pecado y en la nueva participación en la gracia (cf Ef 2, 4-5; 1 P 1, 3). Realiza la *adopción filial* porque los hombres se convierten en hermanos de Cristo, como Jesús mismo llama a sus discípulos después de su Resurrección: "Id, avisad a mis hermanos" (Mt 28, 10; Jn 20, 17). Hermanos no por naturaleza, sino por don de la gracia, porque esta filiación adoptiva confiere una participación real en la vida del Hijo único, la que ha revelado plenamente en su Resurrección»[14].

La Resurrección de Jesús es causa de la futura resurrección de las criaturas humanas. Si nosotros esperamos resucitar un día, con nuestros cuerpos, se lo debemos a la Resurrección de Jesús. Esta proposición es un resumen de la revelación del NT, explicitada en varios pasajes del epistolario paulino. «Por último, la Resurrección de Cristo —y el propio Cristo resucitado— es principio y fuente de *nuestra resurrección futura*: "Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron... del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo" (1 Co 15, 20-22). En la espera de que esto se realice, Cristo resucitado vive en el corazón de sus fieles. En Él los cristianos "saborean los prodigios del mundo futuro" (Hb 6, 5) y su vida es arrastrada por Cristo al seno de la vida divina (cf Co 3, 1-3) para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquél que murió y resucitó por ellos (2 Co 5, 15)»[15].

Por tanto, la realidad sobrenatural que implica la Resurrección de Jesús es causa de nuestra futura resurrección en la carne y también de nuestra *resurrección espiritual*, esto es, el paso del estado de pecado al estado de gracia e inicio de nuestra santificación. Hay que precisar dos aspectos:

i) Tal paso no se da por la Resurrección de Cristo como un acto suelto, sino formando una unidad indisoluble con el conjunto de toda su Vida, incluida la Pasión y Muerte: «La Vida, Muerte y Resurrección de Cristo constituyen una unidad causal, eficaz tanto sobre la resurrección de las almas como sobre la resurrección de los cuerpos»[16].

ii) Dicho paso se actúa, esto es, se inicia y crece, ordinariamente a través de los sacramentos, «huellas de la Encarnación del Verbo, como afirmaron los antiguos»[17].

Por último, la Resurrección de Jesús, según expone principalmente san Pablo, afecta también a toda la creación visible, criaturas irracionales y cosmos material. Tal repercusión no ha llegado aún a su momento, como no ha llegado el

14. *CIgC*, n. 654.
15. *CIgC*, n. 655.
16. OCÁRIZ-MATEO SECO-RIESTRA, *El Misterio de Jesucristo*, cit., 2ª edic., 1993, p. 368.
17. Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER, homilía "Amar al mundo apasionadamente", en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ed. Rialp, 17.ª edic., Madrid 1989, n. 115.

de la resurrección de los cuerpos, excepto la primicia que es Jesucristo[18]. El conjunto de la creación está ahora en espera de que se produzca la resurrección-glorificación de los hombres. Entonces se realizará la transformación misteriosa de toda la creación[19].

6. La Ascensión de Jesús a los Cielos[20]

El sexto artículo del «Símbolo de la fe» o «Credo» dice: «Jesucristo subió a los Cielos, y está sentado a la derecha de Dios Padre Todopoderoso». Se trata de la realidad misteriosa conocida por «Ascensión del Señor». La Iglesia Católica cree y confiesa como dogma de fe que Jesucristo subió a los Cielos en cuerpo y alma y está sentado a la derecha del Padre, según el modo glorioso de existir de su cuerpo tras la Resurrección. Esta confesión de fe es un resumen de lo que dice el NT acerca de la «Ascensión de Jesús».

Los datos del NT sobre la Ascensión son de tres tipos: 1) *Textos que relatan el hecho visto por los testigos* (*Lc* 24,50-52; *Act* 1,1-14 y *Mc* 16,19); 2) *Textos que afirman expresamente el hecho, pero sin describirlo* (*Act* 2,33; *Eph* 4,10; 1 *Tim* 3,16; *Heb* 8,1; *1 Pet* 3,22; etc.). 3) *Textos que no afirman explícitamente la Ascensión, pero la dan por supuesta* y conocida (los pasajes son muchísimos; su mención sería demasiado prolija)[21].

Vamos a considerar sólo los textos del primer tipo. Según Act 1,3, Jesús subió a los Cielos cuarenta días después de su Resurrección. Otros pasajes de Juan y del epistolario paulino no mencionan ese tiempo, sino que se refieren a la Resurrección y Ascensión como formando una unidad. Para explicarnos estos modos de referirse a la Resurrección y a la Ascensión debemos «distinguir dos aspectos: el hecho histórico, ocurrido en el tiempo y en el espacio (la Ascensión visible a los cielos 40 días después de Pascua), que es símbolo de otro acontecimiento metahistórico, existencial, invisible (...), que tuvo lugar desde el momento de la Resurrección. Pablo y Juan insisten en esta realidad misteriosa, mientras que Lucas prefiere insistir en la histórica»[22].

«La última aparición de Jesús termina con la entrada irreversible de su humanidad en la gloria divina simbolizada por la nube (cf Hch 1, 9; cf también Lc

18. Caso también excepcional, y de alguna manera anticipo de la glorificación en el mundo futuro, es el confesado en el dogma de la Asunción de la santísima Virgen María en cuerpo y alma a los Cielos.

19. Cfr. Casciaro, J.M., *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1992, especialmente pp. 226-236., que estudia el pasaje de *Rom* 8,19-23.

20. Cfr. Rademakers, J., voz *Ascensión de Jesús*, en Abadía de Maredsous (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cit., pp. 179-181.

21. Mayor explicación en Revuelta Somalo, J.M., voz *Ascensión, I* (Sagrada Escritura), en *Gran Encicl. Rialp*, 3 (1984), pp. 134-138.

22. Revuelta, J.M., voz *Ascensión*, cit., p. 133.

9, 34-35; Ex 13, 22) y por el cielo (cf Lc 24, 51) donde él se sienta para siempre a la derecha de Dios (cf Mc 16, 19; Hch 2, 33; 7, 56; cf también Sal 110, 1). Sólo de manera completamente excepcional y única, se muestra a Pablo "como un abortivo" (1 Co 15, 8) en una última aparición que constituye a éste en apóstol (cf 1 Co 9, 1; Ga 1, 16)»[23].

7. Naturaleza de la Ascensión

Cabe preguntarse: ¿Qué puede añadir la Ascensión de Jesús a su Resurrección? La respuesta debe ser matizada. Para Jesucristo, la Ascensión es sólo un aspecto de la glorificación, implicada en su Resurrección. Desde ese punto de vista, podemos decir que la Ascensión nada añade a la Resurrección. Pero en la manifestación de la gloria de la Humanidad de Jesús, la Ascensión añade a la Resurrección la entrada plena en la gloria, algo así, diríamos, empleando nuestro lenguaje humano e inadecuado, como la *toma de posesión* de esa glorificación: «El carácter velado de la gloria del Resucitado durante este tiempo [los cuarenta días entre Resurrección y Ascensión] se transparenta en sus palabras misteriosas a María Magdalena: "Todavía no he subido al Padre. Vete donde los hermanos y diles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios" (Jn 20, 17). Esto indica una diferencia de manifestación entre la gloria de Cristo resucitado y la de Cristo exaltado a la derecha del Padre. El acontecimiento a la vez histórico y trascendente de la Ascensión marca la transición de una a otra»[24].

El Símbolo de la Fe, basado en los relatos de la Ascensión, emplea la fórmula *subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios Padre.* Como comenta un Padre de la Iglesia: «Por derecha del Padre entendemos la gloria y el honor de la divinidad, donde el que existía como Hijo de Dios antes de todos los siglos, como Dios y consubstancial al Padre, está sentado corporalmente después de que se encarnó y de que su carne fue glorificada»[25]. Tanto los textos bíblicos como la fórmula de fe están expresados en términos antropomórficos, según los modos de hablar y de conocer que nos vienen por los sentidos corporales. No emplean términos metafísicos. No podría ser de otra manera, ya que tanto la Biblia como los documentos fundamentales de la fe van dirigidos a toda clase de personas, de diversos niveles culturales, y no sólo a filósofos. Además, fueron formulados en tiempos antiguos, antes de que descubrimientos científicos nos pudieran aportar nuevas concepciones físicas del universo que, por otro lado, no son definitivas. Por estas circunstancias, las fórmulas bíblicas y las del Magisterio de la Iglesia deben ser interpretadas una y otra vez, a medida que los saberes humanos avanzan en el conocimiento de la naturaleza del universo. No debemos, pues, interpretar

23. *CIgC*, n. 659.
24. *CIgC*, n. 660.
25. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 4, 2 (PG 94, 1104C): vid. *CIgC*, n. 663.

las expresiones de los relatos de la Ascensión de una manera simplista; pero tampoco debemos prescindir de tales expresiones, pues entraríamos en el peligo de apartarnos de la realidad que quieren manifestar.

Por tanto, cuando se habla de que Jesús es exaltado —«subió a los cielos»— se indica el modo como los Apóstoles vieron el hecho a través de sus sentidos. No podía ser de otra manera: lo vieron subir por el inmediato cielo atmosférico *hasta que lo ocultó una nube* (*Act* 1,9). Sin embargo, el término «cielos» constituye un misterio: Por un lado, en cuanto a su naturaleza íntima, no podemos afirmar con certeza que sea un «lugar exactamente físico» según lo pueden percibir nuestros sentidos corporales, sino una realidad misteriosa, cuya naturaleza desconocemos, un nuevo modo de existencia, gloriosa, pero real. De algún modo tendríamos que decir física, puesto que el cuerpo resucitado de Jesús es realmente cuerpo y, por tanto, alguna relación tiene con la materia, aunque en un estado nuevo, el glorioso, del que no tenemos experiencia en las condiciones de esta vida presente. Nuestro lenguaje humano y nuestra comprensión son incapaces de expresar adecuadamente el misterio. Sólo podemos decir que la Ascensión a los cielos no es simplemente la traslación a un lugar celeste, considerado en las condiciones físicas que conocemos. Más bien hemos de decir que es un suceso existencial (más que espacial), una nueva forma de existencia[26].

El *CIgC* resume este aspecto de la fe de la siguiente manera: «La ascensión de Jesucristo marca la entrada definitiva de la humanidad de Jesús en el dominio celestial de Dios de donde ha de volver, aunque mientras tanto lo esconde a los ojos de los hombres»[27]. En cuanto a la expresión «está sentado a la derecha de Dios Padre» tampoco hemos de interpretarla con conceptos exactamente espaciales, puesto que Dios está en la cumbre de la inmaterialidad. Sino que la Humanidad de Jesús participa, de modo perfecto, de la gloria y del poder absolutos de Dios. Se trata también de un antropomorfismo bíblico, derivado con seguridad de la representación de la majestad de Dios a través de la majestad de los antiguos reyes orientales[28]: éstos presidían su corte «sentados solos en el trono». Si alguien «se sentaba a su lado», quería indicar la participación en su realeza. «Sentarse a la derecha del Padre significa la inauguración del reino del Mesías, cumpliéndose la visión del profeta Daniel respecto del Hijo del hombre: "A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás" (Dn 7, 14). A partir de este momento, los apóstoles se convirtieron en los testigos del "Reino que no tendrá fin" [29]»[30].

26. Cfr. SCHMAUS, Michel, *El Credo de la Iglesia Católica*, Madrid 1970, p. 517.
27. *CIgC*, n. 665.
28. Cfr. 2 *Reg* 19,15; *Ps* 80 [79],2b; 99 [98],1; *Is* 37,16; *Dan* 3,55.
29. SÍMBOLO DE NICEA-CONSTANTINOPLA
30. *CIgC*, n. 664.

8. Valor salvífico de la Ascensión

Jesucristo es no sólo un hombre admirable, que nos ha dejado el ejemplo más relevante de lo que debe ser una existencia humana. Es eso pero mucho más todavía: Jesucristo es causa de nuestra salvación. Todo suceso de su vida tiene repercusión en la vida de los hombres. La Ascensión es uno de los acontecimientos importantes en la existencia de Jesús. La exaltación de su Humanidad al estado de gloria celestial tiene consecuencias que afectan a nuestra salvación: Jesús exaltado al Cielo es primicia y anticipo de nuestra futura glorificación (*Col* 3,3-4). La misión de Jesús tiene carácter sacerdotal: «"Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (Jn 12, 32). La elevación en la Cruz significa y anuncia la elevación en la Ascensión al cielo. Es su comienzo. Jesucristo, el único Sacerdote de la Alianza nueva y eterna, no "penetró en un Santuario hecho por mano de hombre..., sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante el acatamiento de Dios en favor nuestro" (Hb 9, 24). En el cielo, Cristo ejerce permanentemente su sacerdocio. "De ahí que pueda salvar perfectamente a los que por él se llegan a Dios, ya que está siempre vivo para interceder en su favor" (Hb 7, 25). Como "Sumo Sacerdote de los bienes futuros" (Hb 9, 11), es el centro y el oficiante principal de la liturgia que honra al Padre en los cielos (cf Ap 4, 6-11)»[31].

Con la «entrada» de Jesús en los Cielos, en el nuevo modo de existencia gloriosa, de alguna manera ya estamos nosotros también participando de esa gloria. San Pablo, en efecto, afirma: *Con él [Jesucristo] nos resucitó [Dios] y nos hizo sentar en los Cielos por Cristo Jesús* (*Eph* 2,6). El *Catecismo* resume así la repercusión salvífica de la Ascensión: «Jesucristo, cabeza de la Iglesia, nos precede en el Reino glorioso del Padre para que nosotros, miembros de su cuerpo, vivamos en la esperanza de estar un día con él eternamente»[32]. «Jesucristo, habiendo entrado una vez por todas en el santuario del cielo, intercede sin cesar por nosotros como el mediador que nos asegura permanentemente la efusión del Espíritu Santo»[33].

31. *CIgC*, n. 662.
32. *CIgC*, n. 666.
33. *CIgC*, n. 667.

TERCERA PARTE

LA IGLESIA, INSTRUMENTO DE SALVACIÓN

Capítulo V
EL LIBRO DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

30

EL LIBRO DE LOS HECHOS (I)
Panorama de Salvación

1. Introducción

El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume el significado del misterio de la Cruz situándolo en el ámbito del designio salvífico de Dios: «La muerte violenta de Jesús no fue fruto del azar en una desgraciada constelación de circunstancias. Pertenece al misterio del designio de Dios, como lo explica S. Pedro a los judíos de Jerusalén ya en su primer discurso de Pentecostés: "fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios" (Hch 2, 23). Este lenguaje bíblico no significa que los que han "entregado a Jesús" (Hch 3, 13) fuesen solamente ejecutores pasivos de un drama escrito de antemano por Dios»[1] El *Catecismo* se vale de unas palabras de san Pedro, recogidas precisamente por el libro de los Hechos de los Apóstoles. Esas palabras de Pedro presentan dos aspectos. Uno es de índole histórica, menciona un acontecimiento concreto dentro de la historia humana: *Jesús fue entregado* a la muerte. El otro constituye una interpretación teológica del acontecimiento: la muerte de Jesús estaba prevista en el misterioso designio de Dios acerca de la salvación de la humanidad. Las palabras de Pedro nos introducen ya en uno de los temas más estudiados por la Exégesis actual acerca de la naturaleza y de la finalidad del libro de los Hechos: ¿qué es lo que se propuso Lucas al escribir su obra? ¿Los dos libros, Evangelio y Hechos, son un escrito de Historia o de Teología? La respuesta, matizada, la iremos dando al hilo de las páginas que siguen[2].

1. *CIgC,* n. 599.

2. El mejor estudio que conocemos sobre el estado de las investigaciones a este respecto es JÁUREGUI, J.A., *Historiografía y teología en Hechos,* en "Estudios Bíblicos" 53,1 (1995), pp. 97-123. El tema de debate fue propuesto por MARSHAL, I.H., *Luke: Historian and Theologian,* Exeter 1973.

2. El plan divino de salvación de la humanidad en Hechos de los Apóstoles

Lucas subraya en su Evangelio la dimensión salvífica de la «Buena Nueva» que trae Jesús y que él mismo es. Ya en el *Benedictus*, Zacarías canta en su eulogía que Dios «ha suscitado para nosotros el poder salvador *(kéras sôtêrías)* en la casa de David» (*Lc* 1,69). Del mismo modo, en el relato de los Pastores de Belén, el anuncio del ángel enfatiza tal dimensión salvífica: «Hoy os ha nacido en la ciudad de David, el Salvador, que es el Cristo, el Señor (*sôtèr hos éstiv Xristòs Kyrios*», *Lc* 2,11). Jesús realiza acciones salvíficas, como el perdón de la mujer pecadora: «Tu fe te ha salvado *(sésôkén se)*; marcha en paz» (*Lc* 7,48-50). O la curación del endemoniado de Gerasa: «Y los que lo habían visto antes, les contaron cómo había sido salvado *(pôs esôthe)* del demonio» (*Lc* 8,36). O la curación de la hija de Jairo: «No temas, basta con que creas y será salvada *(sôthésetai)*». La razón es que Jesús ha venido a traer la salvación, como él mismo afirma en casa de Zaqueo: «Hoy ha llegado la salvación *(sôtêría)* a esta casa... porque el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar *(zêtêsai kaì sôsai)* lo que estaba perdido (*tò apolôlós, Lc* 19,9-10)»[3].

El tema de la salvación lo subraya Lucas en *Hechos* respecto de la misión de los apóstoles. El mensaje que traen los anunciadores de la Buena Nueva es precisamente el de la salvación. Según el relato lucano, Pedro, al final de su discurso en el «concilio» de Jerusalén, afirma decididamente: «Creemos que somos salvados *(pisteúomen sôthênai)* por la gracia del Señor Jesús» (*Act* 15,11). Del mismo modo, según el relato de Lucas, Pablo, al final de su intervención ante los judíos de Roma, les dice: «Sabed, por tanto, que esta salvación de Dios *(toûto tò sôtérion toû Theoû)* ha sido enviada a los gentiles» (*Act* 28,28). Las citas podrían multiplicarse.

En ambos libros de Lucas, la trama argumental es paralela: en el *Evangelio* se trata de la proclamación de la Buena Nueva de la salvación desde Galilea a Jerusalén. En *Hechos*, de la proclamación y expansión de esa Buena Nueva desde Jerusalén hasta Roma, centro entonces del mundo conocido. Incluso la estructura general de ambos libros es también paralela. En el primero: ministerio de Jesús en Galilea; viajes de Jesús por territorios no judíos, desde Galilea a Jerusalén; ministerio en Jerusalén. En *Hechos*: propagación del evangelio en Jerusalén y territorios limítrofes; viajes misionales de Pablo por países no judíos; predicación del evangelio en Roma[4].

3. El tema de la salvación es el que predomina, junto con el de la misericordia, en las parábolas peculiares del tercer Evangelio: la oveja perdida (*Lc* 15,3-7), la dracma perdida (15,8-10) y, de manera espléndida, en la del hijo pródigo (15, 11-32), resumido en el versículo final. Cfr. Haag-Born-Ausejo (dirs.), *Dicc. de la Biblia*, cit., voz *Sotería*, col. 1.884.

4. La *primera parte* de *Hechos* correspondería a los caps. 1-12. En ellos se trata de los episodios de la Ascensión y balbuceos del colegio apostólico (cap. 1); Pentecostés (cap. 2); primeros pasos de la pequeña comunidad de Jerusalén alrededor de Pedro, curaciones, crecimiento de los

3. La respuesta de fe

Dios pide al hombre una fe confiada como respuesta a su palabra salvadora, siempre fiel. La respuesta implica la apertura del alma ante la palabra divina; la obediencia confiada y la fortaleza perseverante (*Act* 16,13-15). El resultado son: los frutos concretos de penitencia (*Act* 19,18-20; 26,19-20); la alegría por las muestras de la llegada de la salvación (*Act* 8,8; 13,48.52;16,34); el compartir los bienes con los necesitados, hasta la entrega total de ellos a la comunidad pobre (*Act* 4,32-37).

4. El género literario de *Lc-Act*

Resulta evidente que Lucas es un consumado narrador. Se aprecia en las secuencias cortas y en el conjunto de su obra, *Lc-Act.* La elección de la forma narrativa tenía su precedente en gran parte del AT: Pentateuco y libros «históricos» (Josué, Jueces, Samuel, Reyes, Crónicas, Rut, Judit, Ester, Job, Esdras-Nehemías, Macabeos), que Lucas muestra conocer bien a través de la versión griega de los LXX. Lucas es consciente al emplear la forma narrativa. En efecto, la califica de *diêgêsis* (narración, Lc 1,1) y subraya que ha escrito «ordenadamente» (*kathexês*, Lc 1,3). Para él, el «orden» en la narración tiene en sí capacidad de persuasión (cfr. *Act* 9,27; 11,4; 15,12-14). Sigue en ello la retórica helenística, que Lucas razonablemente debía de conocer[5]. La forma narrativa implica que *Lc-Act* debe ser leído como narración, como historia, no como una obra sistemática, integrada por proposiciones teológicas[6]. Pero esta circunstancia no implica que no contenga un mensaje teológico. Al contrario, éste existe intencionadamente, y se deja

adeptos, persecuciones por parte del Sanedrín (caps. 3-6); discurso y martirio de san Esteban (cap. 7); persecución desencadenada tras la muerte de Esteban, extensión de la fe en Samaría, conversión del eunuco etíope (cap. 8); conversión y comienzo de la actividad de san Pablo y curaciones y actividad de san Pedro en las ciudades del litoral mediterráneo (cap. 9); conversión del centurión Cornelio (10,1-11,18); expansión de la fe en Antioquía de Siria, muerte de Santiago el Mayor, prisión y liberación de Pedro, muerte misteriosa de Herodes (11,19-12,23). La *segunda parte* del libro abarca los capítulos 13-20. El episodio central es el «concilio» de Jerusalén (15,1-29), precedido de la actividad de Bernabé y Pablo en Antioquía y primer viaje misional de ambos (13,1-14,28), y seguido del relato del segundo viaje misional de Pablo por Macedonia, Corinto, Éfeso y regreso a Antioquía y del tercero por Galacia y Frigia, Éfeso, Macedonia y regreso al Asia Menor, con el discurso a los presbíteros de Éfeso (caps. 16,1-20,38). Finalmente, la *tercera parte* relata el último viaje de Pablo a Jerusalén, el cautiverio en Cesarea la Marítima (21,1-26-32), la accidentada navegación a Roma y la actividad de Pablo desde su arresto domiciliario en la Urbe (27,1-28,31).

5. Cfr. Johnson, L.T., voz *Luke-Acts, Book of*, en Freedman, D.N. (dir.), *The Anchor Bible Dictionary*, Ed. Doubleday, vol. IV, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, pp. 405-408.

6. Cfr. *Ibid.*, p. 405.

descubrir al hilo de la narración «ordenada» y en continuas emergencias en las pequeñas perícopas.

5. Historia y Teología en *Lc-Act*

Lucas ¿es un historiador? ¿Es un teólogo? Ahora estamos quizá en mejores condiciones para responder. Es historiador porque, en la medida de los datos de que dispone, intenta enmarcar los episodios y los dichos de Jesús y de los personajes de que se ocupa (Pedro, Esteban, Bernabé, Pablo, etc.) en el marco del tiempo y del lugar («los dos ojos de la Historia»). En este sentido se ha dicho que Lucas es el primer biógrafo respectivamente de Jesús y de Pablo, aunque no pretenda escribir una biografía según los cánones de la moderna historiografía. Lucas es teólogo. Jesús es presentado como el «centro del tiempo»[7], el punto cumbre de la historia de las misericordias de Dios, de la *Historia de la salvación,* lo que implica una concepción a la vez teológica e histórica: la salvación de la humanidad ha aparecido con el nacimiento, vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Desde Galilea se ha propagado hasta Jerusalén *(Evangelio),* y desde Jerusalén hasta Roma *(Actos).* No es un historiador en el sentido de que se interese sólo por mostrar los acontecimientos pasados. Tampoco es un teólogo en el sentido de la teología especulativa y sistemática. Pero Lucas presenta, al mismo tiempo, las cualidades e intereses de un teólogo y de un historiador[8].

6. Teología narrativa

En los últimos años se va abriendo camino la fórmula de «teología narrativa» para designar la manera por la que muchos hagiógrafos del Antiguo y del NT tratan de las cuestiones religiosas y exponen la revelación[9]. La fórmula se ha aplicado a san Lucas[10]. Prescindiendo de otros aspectos, el interés de esta corriente de investigación radica en el énfasis que pone en el modo de comunicación bíblica de las verdades religiosas a través del género narrativo, frente al especulativo (desarrollado en la cultura occidental a partir, sobre todo, del sistema escolás-

7. Cfr. Conzelmann, H., *El centro del tiempo. La teología del Lucas,* ed. española Madrid 1967; ed. orig. alemana *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas,* 5.ª edic., Tübingen 1954.

8. Cfr. Jáuregui, J.A., art. cit. en nota 2.

9. Cfr. Vergauwen, G., *Revelación y narración,* en Izquierdo, C. y otros (dirs.), *Dios en la palabra y en la historia,* EUNSA, Pamplona 1993, pp. 589-603. Weinrich, H., *Teología narrativa,* en "Concilium" 85 (1973), pp. 210-221. Navona, J., *Narrative Theology and its uses,* en "The Irish Theological Quaterly" 52,3 (1986), pp. 212-230.

10. Aletti, J.N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas,* Salamanca 1992.

tico latino). Parece que *Lc-Act* deberá adscribirse, en líneas generales, al género narrativo, que había encontrado amplio desarrollo en las culturas antiguas de Oriente, de donde pasó a los autores bíblicos.

El sentido o propósito de lo que quiere transmitir Lucas *(diánoia)* es expresado mediante la forma de relato. Para investigar la *diánoia*, hay que poner en relación los relatos menudos con el conjunto de la narración[11]. Pero *Lc-Act* no es una narración ficticia, sino enraizada fuertemente en la Historia. Esta consideración conduce al planteamiento de la veracidad histórica de *Lc-Act*. No se trata del género de las «novelas ejemplares», o de las historietas edificantes. *Lc-Act* parte de una realidad acaecida verdaderamente en la historia humana para vehicular en ella un mensaje religioso. La *diánoia* de Lucas presenta como dos pasos: en el primero se narra el acontecimiento en sí (por ejemplo: la historia de la Pasión de Jesús, la llegada de Pablo a Roma); en el segundo paso se quiere decir algo más (por ejemplo: que Cristo murió por nuestros pecados, y para salvación de todos los hombres; y que Pablo, desde su apostolado en arresto domiciliario en la Urbe ha llegado al punto cumbre de su misión entre los gentiles). Pero el segundo paso se expresa más o menos implícitamente al hilo del conjunto de la narración, y hay que descubrirlo a la vista del conjunto de la narración y los detalles de sutura de unos pasajes con otros[12].

7. San Lucas y san Marcos

La forma de «teología narrativa» no es original de Lucas. Además de los precedentes veterotestamentarios y de las historias edificantes de la antigüedad, los cuatro Evangelios comparten ese modo de comunicación de las verdades religiosas. Prescindiendo ahora de la cuestión no resuelta de la interrelación de los Evangelios sinópticos y de su datación, los investigadores modernos han hecho muchas comparaciones entre los Evangelios de Marcos y de Lucas (el de Mateo se aleja de la pura narración al enfatizar la presentación de las enseñanzas de Jesús por medio de los cinco discursos). Resumiendo la cuestión, podemos decir que estadísticamente son muchos más los casos en que Lucas parece corregir, mejorándola, la narración de Marcos. Los ejemplos nos ocuparían demasiadas páginas. Baste consignar que, las más de las veces, Lucas es más correcto que Marcos en el vocabulario griego y las expresiones, más preciso en el orden de la narración y más lógico en las descripciones[13]. Marcos es más espontáneo y vivo. No nos interesa aquí entrar en la discusión sobre quién de los dos es anterior. Lo

11. Cfr. Johnson, L.T., art. cit. en nota 4, pp. 405-408.
12. Cfr. Casciaro, J.M. y Balaguer, V., *Evangelio e Historia a la luz de las ciencias del lenguaje*, en Izquierdo y otros (dirs.), *Dios en la palabra y en la historia*, cit., pp. 528-533.
13. A este propósito puede verse el análisis comparado de los respectivos relatos de *Mc* 5, 1-20 y *Lc* 8,28-34 (la curación del endemoniado de Gerasa) que realiza L.T. Johnson en el citado artículo, p. 408.

que nos importa ahora es subrayar la perfección de *Lc-Act* en el empleo de la forma narrativa para expresar, muchas veces sólo insinuar, su comprensión de los sucesos parciales y del conjunto de ellos. En otras palabras, la conclusión a la que llega la crítica bíblica actual, con un consenso generalizado, es que de la narrativa de *Lc-Act* emerge siempre una intencionada teología.

8. Los discursos y los sumarios de *Act*

Ambos procedimientos literarios son muy frecuentes en *Act*. Por medio de ellos se puede apreciar el propósito de Lucas.

Los discursos. Para valorar el significado de los discursos en Act se les ha puesto en relación con los discursos en los Evangelios y en los historiadores clásicos griegos y romanos. Respecto de los primeros hay que hacer la observación de que, a diferencia de los Evangelios, los discursos en *Act* no refieren discursos de Jesús y, por tanto, no existía, como en el caso de los Evangelios, una tradición semejante que mediara entre el discurso y su puesta por escrito[14]. De los últimos discursos de Pablo (y de algunos otros personajes secundarios que intervienen en la vida de Pablo), Lucas pudo ser testigo directo. De los demás hubo de recurrir a fuentes. Lucas muestra ser un honesto historiador, que no inventa sucesos. Los discursos que intercala en *Act* no deben ser considerados como mera «producción» suya[15], sino como «reproducción» de los discursos reales, aunque con un grado mayor o menor de *rewriting* y de resumen[16]. Estas consideraciones previas nos

14. El tiempo que media entre la pronunciación de cada discurso y su puesta por escrito en *Act* es variable: en líneas generales, los discursos de la primera parte de *Act* (caps. 1-11) fueron pronunciados en los primeros años de la década de los treinta; los de la segunda parte acaecieron en la década de los cincuenta y comienzos de la de los sesenta. Por otro lado, no hay un acuerdo unánime en la datación de *Act*: los estudiosos fluctúan en una franja de unos veinte años, desde el 64 al 85, siendo hoy día mayoritaria la opinión de situarla en los alrededores del año 80. Cfr AGUIRRE, R., y RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, pp. 354-356. ROBINSON, J.A.T., *Redating the New Testament,* SCM, London 1976. JOHNSON, L.T., art. cit., p. 404. RADERMAKERS, J., voz *Hechos de los Apóstoles,* en ABADÍA DE MAREDSOUS (Dir.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia,* edic. española, Ed. Herder, Barcelona 1993, pp. 695-696.

15. Tal era la pretensión de DIBELIUS, M., *The Speeches of Acts and Ancient Historiography,* en (ed. inglesa) *Studies in the Acts of Apostles,* London 1965, pp. 138-185.

16. Cfr. CASCIARO, J.M., *Las palabras de Jesús: transmisión y hermenéutica,* EUNSA, Pamplona 1992, pp. 84-85. «La redacción de los discursos que lleva a cabo Lucas implica evidentemente una recreación literaria que no suprime totalmente las voces de los personajes, cuyas características propias se palpan a través de la diversidad de temas y de enfoques presentes en el contenido de los discursos. Y de esto deducimos que Lucas respeta las circunstancias históricas en las que esos discursos fueron pronunciados. Hemos comprobado también que la función de la mayoría de los discursos es explicar los relatos de acontecimientos previos o posteriores a los mismos, rasgo esencial, por otra parte, a la historiografía griega» (CAMPOS CABAÑAS, A., *El modo narrativo en los Hechos de los Apóstoles,* pro manuscripto, Dissertatio ad lauream, Facultad de Teología, Univ. de Navarra, Pamplona 1991, p. 391.

parecían necesarias para utilizar adecuadamente los discursos reportados por *Act* como expresión originaria de los diversos oradores a los que se adscriben y, a la vez, como muestra de la comprensión y reelaboración de Lucas del contenido de los mismos.

Los sumarios. Los estudiosos consideran que unos *sumarios* de *Act* son elaboración personal de Lucas, pero otros ya estaban de alguna manera en sus fuentes, aunque *rewritten* por Lucas[17]. Unas veces se resume la situación general, lo que es común a todo el género de sumarios, por ejemplo: *Act* 2,42-43. Pero con frecuencia se generaliza un hecho o unos cuantos hechos particulares; cfr. por ejemplo la continuación del pasaje anterior: *Act* 2,44-45. Los sumarios, aún quizá con mayor precisión que los discursos, representan la visión de Lucas, apoyada estrictamente en el suceso, o bien, razonablemente generalizada y, hasta cierto punto, idealizada: lo que un grupo concreto de fieles hacía se supone que todos lo hacían también.

17. Sumarios pueden verse en *Act* 2,42-7; 4,34; 5,12-16; 6,1.7; 11,21.24; 12,24; 14,1; 19,20

31
EL LIBRO DE LOS HECHOS (II)
El Espíritu Santo, Jesús y la Iglesia

1. El Espíritu Santo en el Libro de los Hechos

Los *Hechos de los Apóstoles* han sido llamados con razón el evangelio o el libro del Espíritu Santo[1]. Puede decirse que el Espíritu Santo es el que mueve los hilos de la historia que se narra en este libro, impulsando y conduciendo la actividad de los Apóstoles por separado y de toda la comunidad. Los textos a este respecto son abundantes y muy expresivos: cfr. *Act* 8,29-30; 10,19; 11,15; 13,2; 15,28; 16,6; 20,22. Otros pasajes son todavía más amplios al relatar la efusión del Espíritu sobre los Apóstoles o grupos de fieles: cfr. *Act* 2,1-13 (Pentecostés); 4,29-31 (oración de los Apóstoles y primeros fieles en Jerusalén); 8,15-18 (primeros fieles de Samaría); 10,44-47 (conversión del centurión Cornelio); 19,1-6 (doce discípulos de Juan Bautista). De los principales misioneros de la Buena Nueva (Pedro, Juan, Felipe, Esteban, Bernabé y Pablo) se dice en *Act* que «están llenos del Espíritu Santo»: cfr. 4,8; 5,32; 6,3; 7,55; 11,24; 13,9. Por eso es por lo que pueden proclamar el Evangelio o «evangelizar» al Señor Jesús (5,42; 8,4; 12,25.40; 11,20; 23,32; 14,7; 15,35), o «la palabra de Dios» (4,29; 8,14; 13,5) con *parrêsía* (libertad y audacia del decir, 4,13; 13,46; 28,31), y hacer curaciones, milagros y prodigios (*iasin, semeîa, térata,* cfr. 4,30; 6,8; 8,6; 14,3; 15,12) en medio del pueblo.

Act es, pues, el libro más rico en menciones del Espíritu Santo[2]. Pero debido a su modo narrativo, a su «teología narrativa», *Act* no desarrolla una doctrina pneumatológica, aunque la contenga implícita. «Ya desde el comienzo, con el relato de Pentecostés, Act es fuente primordial de la Pneumatología cristiana. También la vida visible de la Iglesia, la expansión de la misma, e incluso algunos aspectos de su disciplina, están marcados y orientados por la iniciativa del Espíritu

1. Cfr. Lampe, G.W.H., *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke,* en Nineham, D.E. (dir.), *Studies in the Gospels,* Oxford 1955, pp. 159-200.
2. Le siguen el Evangelio de Juan, el Apocalipsis y Romanos.

Santo»[3]. «Él es quien inspira la predicación de San Pedro (4,8); quien confirma en la fe a los discípulos (4,31), quien sella con su presencia la llamada dirigida a los gentiles (10,44-47), quien envía a Saulo y a Bernabé hacia tierras lejanas para abrir nuevos caminos a la enseñanza de Jesús (13,2-4). En una palabra, su presencia y su actuación lo dominan todo»[4].

2. El Espíritu y Jesucristo

Las más de las veces, en *Act*, el Espíritu es llamado «Espíritu Santo». En algunos pocos textos es designado también por el «Espíritu del Señor» (5,9; 8,39) y el «Espíritu de Jesús» (16,7). Puede discutirse a quien se refiere el sintagma «Espíritu del Señor», si a Jesucristo o a Dios (si se opta por este caso, la fórmula sería una reminiscencia del *Ruach Yahweh* del AT: cfr. *Is* 11,2; *Ez* 37,1; *Os* 13,15; etc.); de los contextos parece que más bien se refiere a Jesús. De cualquier modo, el Espíritu Santo es el don por excelencia de Jesús, el don que en *Act* está conectado con la Ascensión del Señor (cfr. 1.9-11)[5] y cuya efusión se realizó en la Iglesia de modo eminente el día de Pentecostés (*Act* 2,1-11).

«Cuando Pedro interpreta para sus oyentes —y Lucas para sus lectores— la efusión del Espíritu en Pentecostés (*Act* 2,17-21), cita la profecía de Joel 2,28-32, en la que el Espíritu será derramado sobre toda carne. Lucas hace tres pequeños pero significativos cambios en la cita de Joel: cambia la frase de Joel *después de estas cosas* en *los últimos días*, definiendo con ello Pentecostés como un acontecimiento escatológico. Añade las palabras *y profetizarán* en el v. 17, acentuando el carácter profético del Espíritu, ya sugerido por la citación. Y añade aún las palabras *y señales abajo en la tierra* en v. 19, para formar la combinación *señales y prodigios* »[6]. Con estos cambios, Lucas —o Pedro— conecta el episodio de Pentecostés con Jesús, con Moisés y con «el Profeta que había de venir», viendo en la efusión del Espíritu pentecostal el cumplimiento de un momento cumbre del plan divino de salvación. En efecto, el texto de *Dt* 18,15.18-19[7] hizo surgir en la tradición bíblica la figura de «un profeta como Moisés». Moisés había sido el más grande de los profetas: cfr. *Dt* 34,10-12[8]. La experiencia de que «Dios resucitó a

3. CASCIARO, J.M., voz *Hechos de los Apóstoles,* en *Gran Encicl.Rialp,* cit., 11 (1984) 628.
4. Beato Josemaría ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa,* Ed. Rialp, 29.ª edic., Madrid 1992, n. 127.
5. En Ioh 20,22 se produce ya una efusión del Espíritu Santo en la tarde del día de Pacua.
6. JOHNSON, L.T., voz *Luke-Acts, Book of,* en FREEDMAN, D.N. (edit.), *The Anchor Bible Dictionary,* Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, vol. IV, p. 411.
7. «Pues el Señor tu Dios suscitará de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo; a él habéis de escuchar (...). Les suscitaré un profeta como tú de entre sus hermanos; y pondrá mis palabras en su boca; él les hablará cuanto yo le ordene. Si alguno no escucha las palabras que hablará en mi nombre, yo le pediré cuentas».
8. «No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés, a quien el Señor trataba cara a cara; ni ha hecho las señales y prodigios que el Señor le envió a realizar en la tierra de Egipto,

Jesús» evocó ya desde el principio de la reflexión de los Apóstoles el recuerdo veterotestamentario del profeta al que «Dios suscitó»[9]. Jesús, pues, era «el profeta como Moisés», prometido en *Dt* 18,18,15.18-19.

Por otra parte, Pedro aplica la cita de Joel 2,28-32 a Jesús: *A Jesús Nazareno, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios realizó entre vosotros por medio de él, como bien sabéis, a éste, que fue entregado según el designio establecido y la presciencia de Dios, lo matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos. Pero Dios lo resucitó rompiendo las ataduras de la muerte...* (*Act* 2,22b-24a). Jesús ha sido, pues, rechazado por el pueblo o por sus autoridades. Lo mismo le ocurrió a Moisés. En el discurso de Esteban, se hace explícitamente la conexión: *A este Moisés, a quien rechazaron diciendo: ¿quién te ha constituido jefe y juez?, Dios lo envió como jefe y libertador (...); él los sacó haciendo prodigios y señales en la tierra de Egipto, en el mar Rojo y en el desierto durante cuarenta años. Éste es Moisés, el que dijo a los hijos de Israel: Dios os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta como yo (...). Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos, vosotros resistís siempre al Espíritu Santo: como vuestros padres así también vosotros. A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Asesinaron a los que preanunciaban la venida del Justo, del que ahora vosotros habéis sido traidores y asesinos* (*Act* 7,35-37.51-52).

3. El Espíritu de Jesús y sus discípulos

En los relatos de *Act* se subraya que los poderes de los Apóstoles les vienen dados por el Espíritu de Jesús: cfr. *Act* 2,33; 3,14-16; 4,10-12. Si Eliseo pidió a su maestro el profeta Elías que le diera doble porción de su espíritu[10], los discípulos de Jesús reciben de él su Espíritu. Por esto, el rechazo de los Apóstoles está prefigurado por el rechazo del mismo Jesús (cfr. *Act* 2,23.36; 10,39). Pedro en su discurso el día de Pentecostés enfatiza (*Act* 2,17-21) que con el acontecimiento que acaban de presenciar se ha cumplido la efusión del Espíritu Santo prometida por boca de Joel para los últimos tiempos[11].

Pero el Espíritu no es infundido sólo a los Doce apóstoles. Los fieles lo reciben en el Bautismo (*Act* 2,38), por la imposición de las manos (*Act* 8,17-18; 19,3-6) y por la palabra predicada (*Act* 10,44-47; etc.). Puede decirse que el Espíritu es infundido, con diversas modalidades, a todos los miembros de la Igle-

contra el Faraón, sus servidores y todo su país; ni ha habido mano tan fuerte, ni realizado tamaños prodigios como obró Moisés a los ojos de todo Isarel».

9. Cfr. DUPONT, J., *Études sur les Actes des Apôtres,* Col. Lectio Divina, Paris 1967, p. 149.

10. *2 Reg* 2,9: Eliseo debía de referirse a lo establecido en la Ley (*Dt* 21,17), donde se establece que el primogénito reciba doble porción de la herencia que los demás hijos. Querría así asegurar su condición de discípulo principal de Elías.

11. Cfr. PENNA, R., voz *Espíritu Santo,* en ROSSANO, P.-RAVASI, G.-GIRLANDA, A. (dirs.) *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica,* edic. española, Ed. Paulinas, Madrid 1990, p. 571.

sia: se comunica a los diáconos en la acción sagrada de su constitución (*Act* 6,3), y a quienes han de ejercer una función eclesial específica[12]. Se manifiesta de modos diversos: proclaman la palabra de Dios con *parrêsía* (*Act* 4,31); por él hacen predicciones proféticas (11,28); interviene en las decisiones colegiales de la comunidad[13]; etc. De aquí que pueda decirse que el Espíritu es infundido a la Iglesia como tal[14].

4. Cristología salvífica de *Act*

La visión que presenta *Lc-Act* de Jesús es marcadamente soteriológica: Jesucristo es el Salvador, *Sôtêr* (*Act* 5,31). El texto de *Act* 4,12 puede resumir la presentación esencial: *Y en ningún otro está la salvación (hê sôtêría); pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el que hayamos de ser salvados.* Esta visión no es que sea exclusiva de *Lc-Act*; pero está enfatizada en ambos libros lucanos. Como en el corpus paulino, en la obra de Lucas se reiteran las evocaciones de los sucesos y los significados del misterio pascual (pasión, muerte y resurrección de Jesús), aunque en Lucas esté menos explicitada su significación teológica[15].

Común con todo el NT es en *Lc-Act* que el misterio pascual redentor es el cumplimiento de las promesas de salvación contenidas en el AT. Del mismo modo, se aplican a Jesús los títulos cristológicos de Mesías *(Xristós)* y «Señor» *(Kyrios)*. Más específicos son los de Salvador (*Act* 5,31; 13,23.34), Justo (7,52) y Santo (3,14), aunque tampoco sean exclusivos de Lucas. También subyace en algunos textos la evocación del «Siervo de Yahwéh» de Isaías (*Act* 3,13.16).

5. La Iglesia, instrumento divino de salvación

«*Act* constituye el libro fundamental para conocer la vida de la Iglesia en los primeros 30 años de su Historia. En *Act* aparece cuál era la fe y el depósito doctrinal básico de los Apóstoles y de los primeros grupos cristianos, así como su incipiente liturgia, su vida de piedad, su primera organización eclesiástica, etc. Lu-

12. Cfr. *Act* 6,5; 11,24; 13,9; 18,25.

13. Cfr. *Act* 15,28: «Porque hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que las necesarias...».

14. Cfr. Kamlah, E., voz *Espíritu*, en Coene, L.-Beyreuther, E.-Bietenhard, H. (dirs.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, edic. española, Ed. Sígueme, 3.ª ed., vol. II, Salamanca 1990, pp. 140-141.

15. De un lado, porque Lucas es teólogo menos profundo y amplio que Pablo. De otro, porque su modo de comunicación, ya lo hemos dicho, es el narrativo, no el especulativo (desarrollado con profundidad por Pablo, aunque no en categorías aristotélicas); por tanto, la cristología de *Lc-Act* es más implícita que explícita, al contrario de Pablo.

gar central ocupa la "fracción del pan" *(fractio panis, klásis toû ártou)*, es decir, el sacrificio eucarístico, celebrado principalmente el primer día de la semana, [que luego sería llamado] el domingo: (*Act* 20,7-8) (...). También es costante la presencia misteriosa de Jesús Resucitado en medio de los fieles, la devoción a los ángeles, que se aparecen a varios y que se supone que a cada fiel le acompaña uno (cfr. *Act* 12,15: "Será su ángel"). (...). *Act* nos ha dejado también un relato escueto pero de importancia singular acerca del primer concilio de la Iglesia, el de Jerusalén, en el cap. 15, celebrado probablemente hacia el año 49 ó 50»[16].

En la narración lucana, la Iglesia aparece como el instrumento de Dios para dar cumplimiento a las promesas divinas contenidas en el AT y llevar a plenitud la misión del pueblo de Dios. Es muy probable que Lucas, a través de su relato, intente dar respuesta a una pregunta que ya se planteó entonces y que se sigue planteando por algunos[17]: la legitimidad de la autoproclamación de la Iglesia como heredera de las esperanzas del antiguo Israel, en la que entran con semejante derecho judíos y gentiles.

16. CASCIARO, J.M., voz *Hechos de los Apóstoles*, cit., pp. 628-629.
17. Existen hoy día en Israel algunos pequeños grupos judíos que aceptan a Jesús como el Mesías, a partir de la hermenéutica judaica del AT confrontado con el Nuevo. Pero la dificultad mayor que, al parecer, se les presenta radica en qué razones bíblicas se basa la noción de que la Iglesia histórica es el «nuevo Israel». Este pequeño grupo judío actual constituye un fenómeno religioso-histórico nuevo e interesante. Pero requiere un tratamiento específico, que no es éste el lugar para abordarlo.

[illegible] Lucas nos ha dejado también un relato [illegible] de importancia singular acerca del primer concilio de la Iglesia, el de Jerusalén, en el cap. 15, celebrado probablemente hacia el año 49 ó 50[illegible].

En la narración lucana, la Iglesia aparece como el instrumento de Dios para dar cumplimiento a las promesas divinas contenidas en el AT y llevar a plenitud la misión del pueblo de Dios. Es muy probable que Lucas, a través de su relato, intente dar respuesta a una pregunta que ya se planteó entonces y que se sigue planteando por algunos[illegible]: la legitimidad de la autoproclamación de la Iglesia como heredera de las esperanzas del antiguo Israel, en la que entran como antecedentes judíos y gentiles.

[illegible]

32

EL LIBRO DE LOS HECHOS (III)

Comienzos de la vida de la Iglesia

1. El día de Pentecostés: *Act* 2,1-13

i) *El acontecimiento*

[1]Al cumplirse el día de Pentecostés, estaban todos juntos en un mismo lugar. [2]Y de repente sobrevino del cielo un ruido, como de viento que irrumpe impetuosamente, y llenó toda la casa en la que se hallaban. [3]Entonces se les aparecieron unas lenguas como de fuego, que se dividían y se posaron sobre cada uno de ellos. [4]Quedaron todos llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les hacía expresarse (*Act* 2,1-4).

Como en muchísimos pasajes evangélicos y de *Act* se narra un acontecimiento que presenta dos dimensiones: una humana, histórica, de la que son testigos unas personas físicas concretas; otra sobrenatural, que incide en la anterior, con manifestaciones visibles de una realidad interna, sólo comprobable por ciertas manifestaciones exteriores. Quien no admita la intervención de lo sobrenatural en el orden natural, se ve impulsado a pensar en un proceso de mitificación. La fe cristiana parte de la posibilidad de hecho de la incidencia de lo sobrenatural. Ésta es la posición de Lucas al narrar su historia. Para la fe cristiana no hay dificultad en admitir que estamos ante un acontecimiento que tiene pleno sentido y, consecuentemente, que Lucas merece crédito como hombre de fe y como historiador.

Pentecostés era una de las tres principales fiestas entre los judíos. Los orígenes son muy discutidos. Parece que se remontan a una fiesta agrícola, celebrada con sentido religioso: acción de gracias a Dios por la buena cosecha; éste era el sentido que tenía en la época de Jesús. Se celebraba cincuenta días (de ahí el nombre de Pentecostés) después de la Pascua[1]. Aunque no tanto como en ésta, también en Pentecostés solía haber gran peregrinación de judíos a Jerusalén.

1. Cfr. HAAG-BORN-AUSEJO (dirs.), cit., voz *Pentecostés*, cols. 1.505-1.508.

Por otro lado, estaba anunciado con frecuencia en las profecías del AT que en los tiempos mesiánicos habría una irrupción especial del Espíritu Santo, que derramaría abundantemente sus dones entre el pueblos[2]. Estas circunstancias explican el relato de Lucas:

> [5]*Estaban en Jerusalén judíos, hombres piadosos venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo.* [6]*Al producirse aquel ruido se reunió la multitud y quedó perpleja, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua.* [7]*Quedaron asombrados y se admiraban diciendo: ¿Acaso no son galileos todos éstos que están hablando?* [8]*¿Cómo es, pues, que nosotros les oímos cada uno en nuestra propia lengua materna?* [9]*Partos, medos, elamitas, habitantes de Mesopotamia, de Judea y Capadocia, del Ponto y Asia,* [10]*de Frigia y Panfilia, de Egipto y la parte de Libia próxima a Cirene, forasteros romanos,* [11]*así como judíos y prosélitos, cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras propias lenguas las grandezas de Dios.* [12]*Estaban todos asombrados y perplejos, diciéndose unos a otros: ¿Qué puede ser esto?* [13]*Otros, en cambio, decían burlándose: están llenos de mosto* (*Act* 2,5-13).

Según *Act* 1,8, Jesús, poco antes de su Ascensión, había prometido a sus discípulos el envío del Espíritu Santo. Su venida en Pentecostés forma parte eminente de los momentos constitucionales de la Iglesia. Es el Epíritu Santo quien da la fuerza, la *dynamis*, y a partir de ahí llega una transformación de los Apóstoles: la torpeza humana, la incapacidad, son subsanadas y elevadas por la infusión del Espíritu Santo.

ii) *El fuego, el viento y las lenguas*

En la descripción del relato aparecen esos elementos, usuales, a excepción de las lenguas, en las teofanías del AT[3]. La intervención de las lenguas de fuego asentándose sobre los Apóstoles es nueva: no tiene precedente en el AT[4]. En cambio, el acontecimiento en su conjunto, esto es, la efusión especial del Espíritu de Dios, es un elemento esencial en los anuncios de los Profetas del AT para

2. «Los textos proféticos que se refieren directamente al envío del Espíritu Santo son oráculos en los que Dios habla al corazón de su Pueblo en el lenguaje de la Promesa, con los acentos del "amor y de la fidelidad" (cf Ez. 11, 19; 36, 25-28; 37, 1-14; Jr 31, 31-34; y Jl 3, 1-5, cuyo cumplimiento proclamará San Pedro la mañana de Pentecostés, cf Hch 2, 17-21). Según estas promesas, en los "últimos tiempos", el Espíritu del Señor renovará el corazón de los hombres grabando en ellos una Ley nueva; reunirá y reconciliará a los pueblos dispersos y divididos; transformará la primera creación y Dios habitará en ella con los hombres en la paz» (*CIgC*, n. 715).

3. Cfr. *CIgC*, n. 696. En el AT el fuego es con frecuencia un elemento de las teofanías (cfr. *Ex* 3,2; 19,18; 24,17; *Ez* 1,13; *2 Sam* 22,9-13; etc.). Especialmente es un símbolo de purificación (cfr. *Is* 6,6-7; *Mal* 3,2-3). También en el NT se explica la diferencia entre el bautismo de Juan (agua) y el de Cristo (Espíritu, fuego): cfr. *Mt* 3,2; *Lc* 3,16.

4. En el relato de Lucas, mientras hablaban los Apóstoles, unos quince grupos étnicos distintos les oían y entendían en su propia lengua. La lista de esos grupos va del oeste al este (con alguna excepción) y termina en Roma: característico del esquema de *Act*.

la llegada de los tiempos mesiánicos. También el paso de Dios entre los hombres estaba a veces asociado con la *brisa* o *viento.* «Viento» y «espíritu» están en relación lexicográfica: en el AT son designados con el mismo vocablo, tanto en griego *(pneuma)*, como hebreo *(ruah).* También se da una conexión entre «espíritu» y «vida». En las lenguas modernas hablamos de «expirar», «exhalar el espíritu», para indicar la muerte. «Entregó el espíritu» es la fórmula con que los Evangelios expresan la muerte de Jesús en la Cruz.

iii) *La actitud crítica*

En un momento singular como el nacimiento de la Iglesia no es descabellado pensar en la abundancia de hechos sobrenaturales garantizadores de los poderes divinos. Los primeros cristianos no eran personas ingenuas que admitieran con facilidad cualquier cosa. Basta considerar la resistencia que ofrecen los Apóstoles a las primeras noticias de las apariciones de Jesús Resucitado. La primitiva Iglesia tuvo, sin duda, una actitud crítica ante los fenómenos sobrenaturales. También en los primeros siglos cristianos la Iglesia mostró una actitud crítica ante todos los libros, incluido *Act,* excluyendo los escritos apócrifos.

2. La explicación teólogica: primer discurso de Pedro (*Act* 2,14-36)

Tras el acontecimiento, Lucas transmite la primera intervención de Pedro. Es un discurso de color judaico, con detalles que abogan por su amplia atendibilidad. Ello no excluye, como dijimos, su labor literaria o redaccional.

i) *Comienzo del discurso*

[14]Entonces Pedro, puesto en pie con los Once, alzó la voz y les habló así: Judíos y habitantes todos de Jerusalén, entended bien esto y escuchad atentamente mis palabras. [15]Estos no están borrachos, como suponéis vosotros, pues es la hora tercia del día... (*Act* 2,14-15).

El argumento del v. 15 es válido dentro del ámbito del judaísmo; a nosotros nos puede parecer lejano. Lucas, proveniente de la gentilidad, lo debió de asumir de su fuente.

ii) *Cuerpo del discurso*

...[16]sino que está ocurriendo lo dicho por el profeta Joel:
[17]Sucederá en los últimos días, dice Dios,
que derramaré mi Espíritu sobre toda carne,
y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas,

y vuestros jóvenes tendrán visiones,
y vuestros ancianos soñarán sueños.
[18]*Y sobre mis siervos y sobre mis siervas*
derramaré mi Espíritu en aquellos días, y profetizarán.
[19]*Realizaré prodigios arriba en el cielo*
y señales abajo en la tierra,
sangre, fuego y nubes de humo.
[20]*El sol se convertirá en tinieblas y la luna en sangre,*
antes de que llegue el día grande y manifiesto del Señor.
[21]*Y sucederá*
que todo el que invoque el nombre del Señor se salvará,
(*Act* 2,16-21).

La cita de Joel pudiera ser debida a la labor redaccional de Lucas, pero también es razonable pensar que procede de la tradición que está en su base y, ¿por qué no?, del mismo Pedro o, al menos, del entorno apostólico. Ya indicamos los tres pequeños cambios que introduce el texto de *Act* sobre el de Joel[5]. Los primeros cristianos, a la luz de los acontecimientos pascuales, releen el AT, viendo en él los anuncios de lo que está sucediendo ante sus ojos: es la inteligencia del cumplimiento de las Escrituras, el «derash cristiano de cumplimiento».

iii) *Presentación del misterio de Cristo*

[22]*Israelitas, escuchad estas palabras: a Jesús Nazareno, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales, que Dios realizó entre vosotros por medio de él* (*Act* 2,22).

Ante personas que aún no tienen fe, Pedro presenta el misterio de Cristo de modo gradual. Primero, con estilo apologético, «acreditado por Dios con milagros y prodigios y señales»; después dando las razones histórico-teológicas:

como bien sabéis, [23]*a éste, que fue entregado según el designio establecido y la presencia de Dios, lo matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos.* [24]*Pero Dios lo resucitó rompiendo las ataduras de la muerte, ya que no era posible que ésta lo retuviera en su dominio* (*Act* 2,22c-24).

Se vale también de la apoyatura del Salmo 16[6]:

5. Cfr. *supra*, Tema 6.
6. [25]*En efecto, David dice acerca de él:*
Tenía siempre presente al Señor ante mis ojos,
porque está a mi derecha, para que yo no vacile.
[26]*Por eso se alegró mi corazón y exultó mi lengua,*
y hasta mi carne descansará en la esperanza;
[27]*porque no abandonarás mi alma en los infiernos,*
ni dejarás que tu Santo vea la corrupción.

Ahora se da el principal argumento: la Resurrección de Cristo, que estaba profetizada y no se puede negar porque hay quienes la testifican.

> [29]*Hermanos, permitidme que os diga con claridad que el patriarca David murió y fue sepultado, y su sepulcro se conserva entre nosotros hasta el día de hoy.* [30]*Pero, como era profeta y sabía que Dios le había jurado solemnemente que sobre su trono se sentaría un fruto de sus entrañas,* [31]*lo vio con anticipación y habló de la resurrección de Cristo, que ni fue abandonado en los infiernos ni su carne vio la corrupción.* [32]*A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos* (*Act* 2,29-32).

La exaltación y glorificación del Señor remata el contenido del *kerigma* apostólico:

> [33]*Exaltado, pues, a la diestra de Dios, y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que vosotros veis y oís.* [34]*Porque David no subió a los cielos, y sin embargo exclama:*
> *— Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha,*
> [35]*hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies.*
> [36]*Por tanto, sepa con seguridad toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis* (*Act* 2,33-36).

Es un avance en la proclamación de la divinidad de Cristo, según las categorías veterotestamentarias: Dios ha constituido a Jesús *Señor*[7] y *Mesías* (Cristo).

iv) *Historicidad del discurso*

Algunos objetan que el discurso está demasiado bien construido para que sea de Pedro, un pescador, poco cultivado. Sin embargo, más asombroso es que cada uno de los oyentes lo escuchara en su propia lengua. En la interpretación del discurso no podemos dejar a un lado la acción del Espíritu Santo el día de Pentecostés. Críticamente hablando nos es difícil mostrar los pasos que pudiera haber experimentado el discurso desde los labios de Pedro hasta su redacción lucana. En todo caso no es correcta la posición de presentar la sospecha de que se trate sólo de una «creación» de Lucas: dada su seriedad como historiador y su fidelidad a las fuentes, hay que considerarlo no como una «producción» del escritor sagrado, sino en gran medida como una «reproducción», aunque *rewritten.* El contenido del discurso responde bien a lo que pudo decir Pedro. Son coheren-

> [28]*Me diste a conocer los caminos de la vida,*
> *y me llenarás de alegría con tu presencia* (*Act* 2,25-28).

7. El título de «Señor» era propio de Yahwéh; por eso la argumentación de Pedro tiene lógica y trabazón para mostrar a Cristo como Dios.

tes el vocabulario empleado y las fórmulas para expresar la fe en Cristo a unos judíos todavía no creyentes[8].

v) *Actualidad de Pentecostés*

«¿Qué mensaje nos puede brindar hoy la fiesta de Pentecostés? Es tal vez el mentís más bello y rotundo a la tentación que, sobre todo desde la Ilustración, siente el mundo moderno frente a Dios. Cuando el ser humano, "ilustrado" y autosuficiente, tomó conciencia de su propia autonomía y libertad, pensó que Dios era un buen relojero que había hecho una buena máquina. Pero no tenía ya por qué intervenir en la marcha y la evolución del mundo y de la humanidad. Es la concepción deísta de Dios que, después de haber creado el mundo, se habría retirado a sus cuarteles de invierno. Es el hombre quien ahora toma el relevo y debe asumir toda la responsabilidad. Frente a este planteamiento, el Espíritu representa la viva y permanente presencia y acción de Dios en el mundo. Es la fuerza de Dios, o mejor, es Dios mismo en cuanto que está comprometido eficazmente en la historia personal y colectiva de los hombres. Cuenta siempre, eso sí, con la libertad humana»[9].

3. Los «sumarios» de Lucas en *Act* 2.

Los sumarios de *Act* ofrecen, resumidos en pocas líneas, rasgos interesantes sobre variados aspectos de la vida de los primeros cristianos. El segundo capítulo de *Act* narra el comienzo de la actividad pública de la Iglesia. Tiene tres partes diferenciadas: la venida del Espíritu Santo, el discurso de Pedro y los sumarios finales.

i) *Primer sumario*

La reacción de los oyentes del discurso de Pedro es bien elocuente. La impresión que debió de causar fue muy grande:

> [37]*Al oír esto se dolieron de corazón y dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: —¿Qué hemos de hacer, hermanos?* [38]*Pedro les dijo: —Convertíos, y sea bautizado cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para perdón de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo* (*Act* 2,37-38).

«Convertíos» es término judaico, el mismo que empleaba Juan Bautista y con el que comienza Cristo su predicación. Procede de la la raís *shûb*, que signi-

8. Cfr. PERROT, Ch., "Los Hechos de los Apóstoles", en GEORGE, A.- GRELOT, P. (dirs.), *Introducción crítica al NT*, cit., pp. 453-502, con bibliografía.
9. APECECHEA, J.M., *Desde el evangelio (Ciclos A-B-C)*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993, p. 413. Cfr. también *CIgC*, n. 732.

fica dar la vuelta, es decir, en sentido religioso, volver a Dios; se encuentra muchas veces en el AT.

ii) *Segundo sumario*

Nos encontramos ya con una terminología cristiana, que refleja la labor redaccional de Lucas.

> [42]*Perseveraban asiduamente en la doctrina de los Apóstoles y en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones.* [43]*El temor sobrecogía a todos, y se realizaban muchos prodigios y señales por medio de los Apóstoles* (*Act* 2,42-43).

La expresión *doctrina de los Apóstoles* se refiere a la catequesis cada vez más ordenada y sistemática sobre las verdades fundamentales de la fe que debían ser creídas y practicadas para la salvación. La *comunión* se refiere a la unión de corazones, operada en los discípulos al vivir y sentir su fe en Cristo Jesús como un bien común incomparable, concedido por Dios Padre, por medio del Espíritu Santo. En esta comunidad de afectos radican las diposiciones de desprendimiento que llevan, en su momento, a la renuncia generosa de los propios bienes en beneficio de los más necesitados. La *fracción del pan* es uno de los modos usuales en los comienzos de la Iglesia para designar el sacrificio eucarístico. No se refiere a una comida ordinaria.

iii) *Tercer sumario*

> [44]*Todos los creyentes estaban unidos y tenían todas las cosas en común.* [45]*Vendían las posesiones y los bienes y los repartían entre todos, según la necesidad de cada uno* (*Act* 2, 44-45).

No quiere decir que todos los cristianos vendieran todo, sino que se cuidaba de que nadie pasara necesidad. Era sobre todo un rasgo de ejemplar solidaridad sacrificada. Hay, sin duda, una generalización de Lucas, para expresar el espíritu que animaba a los fieles[10].

iv) *Cuarto sumario*

> [46]*Todos los días acudían al Templo con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y comían juntos con alegría y sencillez de corazón,* [47]*alabando a Dios y gozando del favor de todo el pueblo. El Señor incorporaba cada día a los que habían de salvarse* (*Act* 2, 46-47).

10. Cfr. WIKENHAUSER, *Los Hechos de los Apóstoles*, Herder, Barcelona 1973, comentario a *Act* 2,44-45.

El *Templo* de Jerusalén fue inicialmente para los primeros cristianos uno de los centros de la vida litúrgica y de oración. Era la «casa de Dios», Padre de Jesucristo. Junto a las marcadas diferencias con el judaísmo, perciben también en el mensaje del Señor una continuidad que les permitirá practicar diversos apectos de la religión de sus padres. El Templo no era, sin embargo, el único lugar donde se reunían para la oración y el culto: *Partían el pan en las casas*, es decir, la comunidad cristiana de Jerusalén, como luego las que fundará Pablo, no tenían un edificio reservado especialmente para las reuniones litúrgicas. Se reunían en casas privadas. La construcción de edificios destinados solamente al culto empezará cuando las condiciones sociales lo pemitan, a comienzos del siglo IV.

4. Primer milagro de los Apóstoles y segundo discurso de Pedro (*Act* 3,1-11)

i) *El milagro*

El sacrificio vespertino en el Templo comenzaba hacia las tres y duraba casi hasta la puesta del sol. A él asistía gran número de judíos piadosos. Por la mañana se celebraba otro análogo, que se iniciaba con la aurora y duraba hasta las nueve de la mañana, hora de tercia. La curación del tullido es *el primer milagro* obrado por medio de los Apóstoles, que consideran llegado el momento de que actúe a través de ellos el poder de Dios. Así se cumple la promesa del Señor de obrar milagros, signos visibles de la llegada del reino de Dios[11].

[1]Pedro y Juan subían al Templo para la oración de la hora nona. [2]Había un hombre, cojo de nacimiento, al que solían traer y colocar todos los días a la puerta del Templo llamada Hermosa, para pedir limosna a los que entraban en el Templo. [3]Viendo éste a Pedro y a Juan que iban a entrar en el Templo, les pidió que le dieran una limosna. [4]Pedro fijó en él su mirada, junto con Juan, y le dijo: —Míranos. [5]El les observaba, esperando recibir algo de ellos. [6]Entonces Pedro le dijo: —No tengo plata ni oro; pero lo que tengo, eso te doy: ¡En el nombre de Jesucristo Nazareno, levántate y anda! [7]Y tomándole de la mano derecha lo levantó, y al instante se le fortalecieron los pies y los tobillos. [8]De un brinco se puso en pie y comenzó a andar, y entró con ellos en el Templo andando, saltando y alabando a Dios. [9]Todo el pueblo le vio andar y alabar a Dios, [10]y reconocían que era el mismo que se sentaba a la puerta Hermosa del Templo para pedir limosna. Se llenaron de estupor y asombro por lo sucedido (*Act* 3,1-10).

ii) *Segundo discurso de Pedro*

Tras el episodio de la curación del cojo, es narrado el segundo discurso de Pedro. Tiene unas características algo distintas del primero en Pentecostés, don-

11. Cfr. Dupont, J., *Études sur les Actes des Apôtres*, Du Cerf, Paris 1967, comentario a *Act* 3,1-11.

de Pedro subrayó que Jesús es el Mesías en quien se cumplen las Escrituras y a quien el pueblo lo crucificó. Es un discurso de horizonte amplio, que resume el *kerigma* primitivo cristiano: Jesús de Nazaret que ha pasado haciendo el bien, haciendo milagros como todo el mundo sabe, ha sido, sin embargo, llevado a la muerte, tras una condena injusta porque era inocente, pero Dios lo ha resucitado y ésta es la prueba de que tenía razón. Tiene dos partes: la primera (vv. 12-16) explica que el milagro se ha realizado en el nombre de Jesús y por la fe en su nombre:

> [11]*Como él sujetara a Pedro y a Juan, todo el pueblo lleno de sorpresa corrió hacia ellos al pórtico llamado Salomón.* [12]*Al ver aquello, Pedro dijo al pueblo: —Israelitas, ¿por qué os admiráis de esto, o por qué nos miráis como si hubiéramos hecho andar a este hombre por nuestro poder o piedad?* [13]*El Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su Hijo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilato, cuando éste había decidido soltarle.* [14]*Vosotros negasteis al Santo y al Justo, y pedisteis que os fuera indultado un homicida;* [15]*matasteis al autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos.* [16]*Y por la fe en su nombre, a éste que veis y conocéis, su nombre lo restableció, y la fe que viene de él dio a éste la completa curación ante todos vosotros.*

la segunda (vv. 17-26), mueve a penitencia a la multitud reunida, responsable de alguna manera de la muerte de Jesús. Subraya que en Jesús se cumplen las profecías del AT, por ser descendiente de David, por su condición de profeta, sus sufrimientos, su función de piedra angular y su resurrección y exaltación a la diestra del Padre. Concluye el discurso con palabras de disculpa y de necesidad de penitencia y conversión[12]:

> [17]*Ahora bien, hermanos, sé que obrasteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes.* [18]*Pero Dios cumplió así lo que había anunciado de antemano por boca de todos los profetas: que su Cristo padecería.* [19]*Arrepentíos, por tanto, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados,* [20]*de modo que vengan del Señor los tiempos de la consolación, y envíe al Cristo que ha sido predestinado para vosotros, a Jesús,* [21]*a quien es preciso que el cielo lo retenga hasta el tiempo de la restauración de todas las cosas, de las que Dios habló por boca de sus santos profetas desde antiguo.* [22]*Moisés, en efecto, dijo: El Señor Dios vuestro os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta como yo; le escucharéis en todo lo que os diga.* [23]*Y sucederá que todo el que no escuche a aquel profeta será exterminado del pueblo.* [24]*Todos los profetas desde Samuel y los que vinieron después, cuantos hablaron, anunciaron estos días.* [25]*Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres cuando dijo a Abrahán: En tu descendencia serán bendecidas todas las tribus de la tierra.* [26]*Al resucitar a su Hijo, Dios lo ha enviado en primer lugar a vosotros, para que os bendiga, al convertirse cada uno de vuestras maldades* (*Act* 3,11-26).

12. Cfr. FITZMYER, J.A., "Hechos de los Apóstoles", en AA.VV., *Comentario Bíblico San Jerónimo,* Ed. Cristiandad, Madrid 1972, vol. III, 1, comentario a *Act* 3,11-26.

5. Tercer discurso de Pedro (*Act* 4,8-12)

i) *Primer conflicto de los Apóstoles con las autoridades*

En el comienzo del cuarto capítulo narra Lucas el primer conflicto de los Apóstoles con las autoridades de Jerusalén. Estamos ante otro episodio paradigmático del poder Dios manifestado en los comienzos de la Iglesia. Se repite, como en vida de Cristo, la cerrazón de los dirigentes espirituales del pueblo ante los milagros, ahora de los Apóstoles. A pesar del accidentado final del discurso de Pedro, sus palabras son instrumento de la gracia, que hace brotar la fe en muchos oyentes[13]. Los tres grupos señalados constituyen el gran Sanedrín, que poco antes había juzgado y condenado a Cristo:

ii) *Tercer discurso de Pedro*

[8]Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo: —Jefes del pueblo y ancianos, [9]si a nosotros se nos interroga hoy sobre el bien realizado a un hombre enfermo, y por quién ha sido sanado, [10]quede claro a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel que ha sido por el nombre de Jesucristo Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos; por él se presenta éste sano ante vosotros. [11]El es

'la piedra que, rechazada por vosotros los constructores,
ha llegado a ser la piedra angular'.

[12]Y en ningún otro está la salvación; pues no hay ningún otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el que hayamos de ser salvados (*Act* 4,8-12).

La cita de *la piedra angular* del *Ps* 118, ya había sido usada en la parábola de los viñadores homicidas. Las discusión crítica sobre la incidencia de la labor redaccional de Lucas debe ser abordada con los mismos criterios que expusimos acerca del discurso de Pedro el día de Pentecostés. Los miembros del Sanedrín se asombran de la seguridad de Pedro y Juan, hombres tenidos por poco versados en la Sagrada Escritura.

iii) *Reacción de los judíos*

La valiente confesión por parte de los Apóstoles no deja de producir cierto efecto en los miembros del Sanedrín. No encuentran argumento de peso para rebatirles. La realidad del milagro es conocida en toda la Jerusalén:

13. *[1]Mientras hablaban ellos al pueblo se les presentaron los sacerdotes, el jefe de la guardia del Templo y los saduceos, [2]molestos porque enseñaban al pueblo y anunciaban a Jesús la resurrección de los muertos. [3]Los prendieron y metieron en la cárcel hasta el día siguiente, porque ya había anochecido. [4]Muchos de los que habían oído la palabra creyeron, y el número de los hombres llegó a ser de unos cinco mil. [5]Al día siguiente se reunieron en Jerusalén los jefes de los judíos, los ancianos y los escribas, [6]así como Anás el Sumo Sacerdote, Caifás, Juan, Alejandro y todos los que eran de la familia de los príncipes de los sacerdotes. [7]Y les hicieron comparecer en medio y les preguntaron: ¿Con qué poder o en nombre de quién habéis hecho esto vosotros?* (*Act* 4,1-7).

[13]Al ver la libertad con que hablaban Pedro y Juan, como sabían que eran hombres sin letras y sin cultura, estaban admirados, pues los reconocían como los que habían estado con Jesús; [14]y viendo de pie con ellos al hombre que había sido curado, nada podían oponer. [15]Les mandaron salir fuera del Sanedrín, y deliberaban entre sí [16]diciendo: ¿Qué vamos a hacer con estos hombres? Porque es público entre todos los habitantes de Jerusalén que por medio de ellos se ha realizado un signo evidente, y no podemos negarlo. [17]Pero a fin de que no se divulgue más entre el pueblo, vamos a amenazarles para que no hablen más a nadie en este nombre.[18]Y llamándoles les ordenaron que de ningún modo hablaran ni enseñaran en el nombre de Jesús. [19]Pedro y Juan, sin embargo, les respondieron: —Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios; [20]pues nosotros no podemos dejar de hablar de lo que hemos visto y oído. [21]Ellos, después de amenazarles de nuevo, los soltaron, no encontrando cómo castigarlos a causa del pueblo, porque todos glorificaban a Dios por lo ocurrido; [22]pues el hombre en quien se había realizado este milagro de curación tenía más de cuarenta años (*Act* 4, 13-22).

iv) *La oración de la Iglesia*

Termina el relato con la alegría, acción de gracias y oración de la Iglesia. La plegaria es un modelo de oración y de confianza en los medios sobrenaturales. Ven en el episodio el cumplimiento del *Ps* 2. Se subraya la presencia del Espíritu Santo:

[23]Puestos en libertad, fueron a los suyos y les contaron lo que los príncipes de los sacerdotes y los ancianos les habían dicho. [24]Ellos, al oírlo, elevaron unánimes la voz a Dios y dijeron: —Señor, Tú eres el que hiciste el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, [25]el que por el Espíritu Santo, por boca de nuestro padre David tu siervo, dijiste:

¿Por qué se han amotinado las naciones,
y los pueblos han tramado empresas vanas?
[26]Se han alzado los reyes de la tierra,
y los príncipes se han aliado
contra el Señor y contra su Cristo.

Pues bien, en esta ciudad se han aliado contra su santo Hijo Jesús, al que ungiste, Herodes y Poncio Pilato con las naciones y con los pueblos de Israel, [28]para llevar a cabo cuanto tu mano y tu designio habían previsto que ocurriera. [29]Y ahora, Señor, mira sus amenazas y concede a tus servidores que puedan proclamar tu palabra con libertad; [30]y extiende tu mano para que se realicen curaciones, milagros y prodigios por el nombre de tu santo Hijo Jesús.

[31]Cuando terminaron su oración, tembló el lugar en el que estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo, y proclamaban la palabra de Dios con libertad (*Act* 4,31).

Finaliza el capítulo cuarto con nuevos sumarios[14], que resumen otros aspectos de la vida de la primera comunidad presidida por Pedro y los demás Apóstoles.

14. Cfr. *Act* 4,32-33 y 34-35.

[illegible] Pedro y Juan [illegible] estaban admirados, pues los reconocían como los que habían estado con Jesús. Y viendo de pie con ellos al hombre que había sido curado, nada podían oponer. Les mandaron salir fuera del Sanedrín, y deliberaban entre sí diciendo: "¿Qué haremos con estos hombres? Porque es patente [illegible] que por medio de ellos se ha realizado [illegible] y no podemos negarlo. Pero a fin de que no se divulgue más entre el pueblo, [illegible] [illegible] Pedro y Juan [illegible] [illegible] Dios [illegible] [illegible] [illegible] pues el hombre en quien se había realizado este milagro de curación tenía más de cuarenta años (Hch 4,[illegible]).

IV. *La oración de la Iglesia*

Termina el relato con la alegría, acción de gracias y oración de la Iglesia. La plegaria es un modelo de oración y de confianza en los medios sobrenaturales, en ella se expone el cumplimiento del *Sl* 2. Se subraya la presencia del Espíritu Santo.

Una vez puestos en libertad, llegaron a los suyos y les contaron lo que les habían dicho los príncipes [illegible] y los ancianos. Ellos, al oírlo, elevaron unánimes la voz a Dios y dijeron: "Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, tú que por el Espíritu Santo, por boca de nuestro padre David tu siervo, dijiste:

¿Por qué se han amotinado las naciones
y los pueblos han tramado empresas vanas?
Se han aliado los reyes de la tierra
y los príncipes se han aliado
contra el Señor y contra su Cristo.

Así, en verdad, se han aliado en esta ciudad contra tu santo Hijo Jesús, al que ungiste, Herodes y Poncio Pilato con los gentiles y con los pueblos de Israel, para llevar a cabo cuanto tu mano y tu designio habían previsto que sucediera. Y ahora, Señor, mira sus amenazas y concede a tus siervos que prediquen tu palabra con toda valentía, extendiendo tu mano para que se realicen curaciones, milagros y prodigios por el nombre de tu santo Hijo Jesús". Cuando terminaron de orar, tembló el lugar en el que estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la palabra de Dios con libertad (Hch 4,23-31).

Finaliza el capítulo cuarto con unos sumarios, que resumen otros seis meses de la vida de la primera comunidad presidida por Pedro y los demás apóstoles.

33

EL LIBRO DE LOS HECHOS (IV)

La Iglesia, Pedro y Pablo, los gentiles

1. El libro de los Hechos y sus protagonistas

El libro de *Los Hechos de los Apóstoles* narra el establecimiento de la naciente Iglesia y la propagación inicial del Evangelio después de la Ascensión del Señor. De alguna manera puede ser considerado como la primera historia del cristianismo. El libro describe el primer desarrollo del cumplimiento de las palabras de Jesús a los discípulos antes de su Ascensión: *Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra* (*Act* 1,8). Esta obra, sin embargo, no pertenece única ni principalmente al género histórico, como ya dijimos al hablar de la «teología narrativa».

Con un esquema cronológico relativamente preciso, se relatan sucesos que abarcan unos 30 años: desde la Ascensión del Señor hasta el final de la prisión de Pablo en Roma hacia el año 63 de nuestra era. Desde el punto de vista teológico se divide en dos secciones, antes y después de la asamblea de Jerusalén (*Act* 15,6-29)[1].

El cristianismo aparece en Act como una fe recia, opuesta a la oscuridad y al sectarismo, que no teme el debate público. Impregna todo el libro una franca alegría espiritual, que procede del Espíritu Santo, de la certeza de su origen sobrenatural y que se apoya en la experiencia de la ayuda y dirección con que Dios acompaña a los predicadores del evangelio.

1. Desde el punto de vista de los episodios que jalonan la historia de la predicación apostólica, *Act* puede dividirse en cuatro secciones: 1) vida de la primitiva comunidad de Jerusalén (caps. 1-7); 2) dispersión de los cristianos por Judea, Samaria y Siria (caps. 8-12); 3) viajes misionales de san Pablo (caps. 13-20); 4) Llegada del Evangelio a la Urbe y perspectivas de difusión universal (caps. 21-28).

i) *Los protagonistas del relato*

Pedro ha sido elegido por Cristo para ser fundamento de la Iglesia, no obstante las debilidades de su condición humana[2] Tras la Ascensión de Jesús, Pedro ocupa el primer puesto entre los Apóstoles: propone y preside la elección de Matías, en sustitución de Judas (*Act* 1,15-22); pronuncia el primer discurso apostólico al pueblo el día de Pentecostés (*Act* 2,14-40); obra en nombre de Jesús los primeros milagros (*Act* 3,6-7; 5,15; 9,36-41); responde al Sanedrín, justificando la predicación de la Buena Nueva (*Act* 4,8-12; 5,29-32); castiga a Ananías y Safira (5,1-11) y a Simón el mago (*Act* 8,18-24); etc.

Presenta a san *Pablo* como una personalidad que madura rápidamente a partir de su conversión (*Act* 9). Los demás actuantes de la narración son descritos con menor detención: el protomártir *Esteban*, el diácono *Felipe*, *Bernabé*, *Santiago el Menor*, etc.

ii) *Crecimiento de la Iglesia*

Act 9,31 compendia en un sumario la propagación de la primitiva Iglesia: A continuación comienza el relato de la actividad de Pedro: de Jerusalén viaja por «todos los lugares», y así «vino junto a los santos que vivían en Lida», donde cura a un paralítico (*Act* 9,31-35); realiza el prodigio de la resurrección de Tabita en Joppe (la actual Jafa) (*Act* 9,31-35). En Joppe se hospeda en casa de Simón el curtidor. Este oficio era considerado por los judíos como «impuro», por el continuo contacto con cuerpos muertos (*Lev* 11,39). A pesar de todo, Pedro se aloja en su casa. Lucas, al narrarnos este detalle, seguramente trata de preparar al lector para el episodio siguiente, donde Pedro, impulsado por la visión celestial del mantel en el que había toda clase de animales impuros, va aún más lejos contra los prejuicios judaicos. El acontecimiento es de gran trascendencia, pues es de hecho el comienzo de la apertura de la Iglesia a los gentiles: Pedro admite en la Iglesia a la primera familia pagana, la de Cornelio (*Act* 10,9-48; 11,1-18). Esta apertura a los gentiles se consolidará en los viajes misionales de Pablo.

2. La conversión de Cornelio (*Act* 10,1-11,18)

i) *Visión de Cornelio (Act 10,1-8)*

Lucas da a este episodio mucha importancia y valor paradigmático de alcance universal: es la entrada de los gentiles en la Iglesia, que luego se ratificará en la reunión de Jerusalén (Cfr. *Act* 15,7.14): de ahí la gran amplitud del relato: cfr. *Act* 10,1-11,18. Comienza por la *visión del centurión Cornelio* (*Act* 10,1-8). Cesarea la Marítima era la sede del *Praefectus* romano de la provincia de Judea.

2. Cfr. *Lc* 22,31-32; *Ioh* 21,15-17.

«Temeroso de Dios» con que se define al centurión Cornelio, es un término técnico, con el que se designaba a quienes habían llegado a creer en el Dios único, eran simpatizantes de la religión hebrea, pero no habían dado el paso de su incorporación plena al judaísmo, permaneciendo aún incircuncisos: algo parecido a los «catecúmenos» en la Iglesia.

La aparición del «ángel de Dios» es premio a la oración de Cornelio. Ocurre a la «hora nona», precisamente la hora del sacrificio vespertino entre los judíos.

ii) *Éxtasis de san Pedro* (Act *10,9-16)*

Mientras se acercan los enviados de Cornelio, Pedro hacía oración como es costumbre entre los judíos: [11]*y vio el cielo abierto y cierto objeto como un gran mantel con cuatro puntas, que descendía y se posaba sobre la tierra.* [12]*En él estaban todos los cuadrúpedos, reptiles de la tierra y aves del cielo.* [13]*Y le llegó una voz: ¡Levántate, Pedro, mata y come!* (*Act* 10,11-13).

La reacción de Pedro ante la visión —muy parecida a la del profeta Ezequiel (*Ez* 4,14)— es tajante: *Pedro replicó: De ningún modo, Señor, porque jamás comí nada profano e impuro* (*Act* 10,14). Pero la voz de Dios también es terminante: *Lo que Dios ha purificado no lo llames tú profano* (vers. 15). Pedro se queda perplejo: no era fácil comprender que se le mandara violar la Ley, que distinguía entre animales puros e impuros (*Lev* 11,1-47). Por otro lado, la cuestión de los alimentos era punto de fricción entre judíos y gentiles. Mientras Pedro cavilaba sobre el significado de la visión, llegan los hombres de Cornelio y recibe nuevas indicaciones del Cielo para que atienda a los enviados de Cornelio. Y los hospeda en casa, aun a sabiendas de que eran incircuncisos: *Act* 10,17-23.

iii) *Pedro en casa del centurión*

Pedro sale de Cesarea y acude a casa del centurión con sus enviados y «algunos hermanos de Joppe». El recibimiento de Cornelio es de sumo respeto, adecuado a un enviado de Dios. Pedro que había venido acompañado de otros seis testigos, le plantea con claridad su conducta, nueva para un judío, pues *Dios me ha enseñado a no llamar profano a ningún hombre: Act* 10,24-33.

3. Discurso de Pedro a Cornelio (*Act* 10,34-43)

i) *Primer discurso de Pedro a gentiles*

Este discurso, parecido a los anteriores, tiene sin embargo ciertos matices nuevos, precisamente por ser dirigido, por vez primera, a los gentiles. No hay inculpación a los judíos. Es como un primer esbozo, un índice de lo que van a ser

los Evangelios escritos, en particular el de Marcos: *Act* 10,34-43. Pedro ha entendido que *Dios no hace acepción de personas*, aunque haya un cierto privigelio para los judíos[3], porque Dios *ha enviado su palabra a los hijos de Israel, anunciando el Evangelio de la paz*. Esta «buena nueva de la paz» es una presentación del señorío de Cristo y tiene una connotación clara: Jesús es *el Señor de todos* (vers. 36). En el AT había profecías de carácter universalista: judíos y gentiles formarían un solo pueblo bajo la guía del Mesías[4], pero el judaísmo de la época las interpretaban en el sentido de que los gentiles habían de sujetarse a la circuncisión y observar la Ley mosaica. La visión ha hecho cambiar a Pedro esta mentalidad.

ii) *El sumario de Pedro sobre la vida de Cristo* (Act *10,37-38)*

Es una de las primeras manifestaciones del *kérigma* apostólico. No hay anacronismos: el modo de hablar es el que corresponde al momento histórico. El comienzo del ministerio público de Jesús se sitúa en el *Bautismo de Juan*; después viene el ministerio en Galilea. Jesús de Nazaret, personaje real, *es ungido por Dios con el Espíritu Santo y poder*. La realidad de la efusión del Espíritu Santo en el Mesías estaba predicha por los Profetas. Cada frase tiene un trasfondo veterotestamentario. El Espíritu Santo constituye otra de las características de los tiempos mesiánicos y, sobre todo, del Mesías. Rasgo que acompaña la acción del Espíritu es la fuerza, *dynamis*. Este término suele ser usado en sentido religioso para expresar algo que viene de Dios y que supera la capacidad humana. Jesús hacía «prodigios» con la *dynamis*. No se trata de una terminología superficial, sino acuñada a lo largo de la Revelación bíblica, cargada de fuerza teológica. Los críticos se plantean hasta qué punto estamos leyendo las mismas palabras de Pedro o una reconstrucción teológica de Lucas. Los criterios para abordar la cuestión los hemos expuesto al tratar del discurso de Pedro el día de Pentecostés. La fidelidad de Lucas tampoco quiere decir una reproducción magnetofónica de las palabras de Pedro, pero es fiable en lo sustancial.

Y cómo pasó haciendo el bien. (vers. 38b). Es como la mejor síntesis biográfica de Cristo; recuerda aquel otro *logion*: *omnia bene fecit* (*Mc* 7,37). *Y sanando a todos los oprimidos por el diablo* (vers. 38c): con la liberación de la opresión del diablo empieza a cumplirse la promesa de salvación en Cristo, comienza una etapa nueva y decisiva en la que se entabla la lucha de la descendencia del hombre y la del diablo (*Gen* 3,15); éste se bate en retirada, porque ha sido vencido por el Mesías salvador, precisamente por medio de la liberación de los posesos por el diablo, del perdón de los pecados y la curación de enfermedades, consecuencia del pecado. En suma, estamos ante un resumen del Evangelio, un sumario en el que no se detallan las cosas que hizo Cristo, sino que se evocan de modo compendioso.

3. Cfr. *Act* 3,26; 13,46; *Rom* 1,16; 3,2
4. Cfr. *Is* 2,2-4; 49,1-6; *Ioel* 2,28; *Am* 9,12; *Mich* 4,1.

iii) *Testimonio apostólico* (Act *10,39-43)*

Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén: (vers. 39): es la toma de conciencia de lo que Jesús había dicho a sus discípulos: *Seréis mis testigos en Jerusalén, en Judea, en Samaria y hasta los confines de la tierra.* (*Act* 1,8b). Y Dios *le concedió manifestarse no a todo el mundo, sino a testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos*: los Apóstoles son testigos de lo que han visto y oído realmente, incluso después de la Resurrección de Jesús. Es significativo el acento en comer y beber después que resucitó.

En el discurso de Pentecostés, Pedro había presentado a Jesús ante un auditorio judío, como «Señor y Mesías» (*Act* 2,36); ahora como *Juez de vivos y muertos* (vers. 42), prerrogativa que en el AT era exclusiva de Yahwéh. En el AT el rey era el salvador del pueblo y el que hacía justicia, pero por delegación de Dios, por ser el «ungido de Yahwéh». En el ámbito humano, que podían entender fácilmente Cornelio y su casa, funcionarios del Imperio romano, la suprema potestad de juzgar la tenía el César. Los Apóstoles son testigos de que el juicio último del hombre no pertenece a ninguna autoridad humana: sólo Jesucristo tiene ese poder sobre el destino eterno.

Acerca de él [Jesús], testimonian todos los profetas que todo el que cree en él recibe por su nombre el perdón de los pecados (vers. 43). El pecado original había sido la causa de las desgracias y pecados personales de los hombres. El «perdón de los pecados» indica, pues, una restauración del hombre caído. La restauración se refiere al plan completo de la justicia original en que fue creado el hombre y a su inmediata elevación al orden de la gracia.

El discurso de Pedro es muy denso, enraizado en el AT: esta circunstancia aboga por su historicidad, aunque por sí sola no la garantice. Contiene una teología asentada en el AT. Por eso se habla de que su cristología pertenece a un estadio cristiano primitivo. Lucas refleja una tradición antigua, que se evidencia por la terminología.

4. Bautismo de Cornelio y de su familia (*Act* 10,44-48)

Acabado el discurso de Pedro, acontece algo muy importante, léase *Act* 10, 44-46, que recuerda el acontecimiento fontal de Pentecostés. De alguna manera se repite éste, pero ya no en un círculo de discípulos judíos, sino de gentiles que han aceptado el credo fundamental judío, el Dios Único[5]. A la vista del hecho

5. [44]*Todavía estaba diciendo Pedro estas cosas cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que escuchaban la palabra;* [45]*y quedaron atónitos los fieles provenientes de la circuncisión que habían acompañado a Pedro, porque también sobre los gentiles se derramaba el don del Espíritu Santo;* [46]*pues les oían hablar lenguas y glorificar a Dios* (*Act* 10,44-46).

maravilloso, Pedro no duda en bautizarlos[6], ya que habían recibido la «confirmación» de modo extraordinario y por iniciativa divina. En *Act*, el Espíritu Santo, el Espíritu de Jesús y del Padre, va marcando, a veces anticipándose, la actividad de los Apóstoles.

En ese momento se ha dado un paso nuevo: la trasmisión de la fe a los gentiles sin pasar por una judaización. Aquellas personas no estaban circuncidadas. La trascendencia del acontecimiento para la vida de la Iglesia es evidente y Lucas la subraya con su relato.

5. Pedro en Jerusalén explica su actuación (*Act* 11,1-18)

La noticia del hecho llega en seguida a la comunidad de Judea: *Act* 11,1-4. Lucas relata bien en pocas palabras cuánto le costaba entender a un judío, arropado por una larga tradición, la nueva mentalidad del cristianismo. Sobre todo, a partir de la reconstrucción operada a la vuelta del exilio de Babilonia, la salvación se cifraba en una fidelidad estrecha a la Ley del Señor. Así se llega a la época de Cristo con una acumulación de tradiciones adicionales de los rabinos para el cumplimiento de la Ley; una casuística tremenda que llega a ser sofocante y que el Señor denuncia —el sábado es un ejemplo típico— en la conducta de los fariseos. Por ello se puede explicar que increpen a Pedro: *¡Has entrado en casa de incircuncisos y has comido con ellos!* (*Act* 11,3b). Pedro les cuenta entonces con detalle todo lo sucedido: *Act* 11,4-16. Y concluye: *Si Dios les concedió el mismo don que a nosotros, que creímos en el Señor Jesucristo, ¿quién era yo para estorbar a Dios?* (*Act* 4,17).

Sus interlocutores, *Al oír esto se tranquilizaron y glorificaron a Dios diciendo: Luego también a los gentiles ha concedido Dios la conversión para la vida* (*Act* 11,18). Han sacado la misma conclusión que Pedro. El episodio es clave para entender las Epístolas de Pablo, especialmente Gálatas y Romanos. En ellas se aprecia la lucha azarosa del Apóstol con los que se han dejado engañar por algunos cristianos procedentes de Palestina o Siria, que les han seducido a que tenían que practicar la Ley judaica para salvarse. Pablo enseñará una y otra vez la libertad de los cristianos procedentes de la gentilidad respecto del cumplimiento de la Ley mosaica.

Hay que tener en cuenta que el cristianismo nace en el seno del judaísmo y no se presenta como una nueva religión, sino como cumplimiento de las promesas y profecías del AT. Pero un cumplimiento por elevación. El «misterio de la salvación en Cristo» es explicado en términos veterotestamentarios: se han cumplido, en efecto, las promesas antiguas hechas a los Padres, comenzando por

6. *Entonces habló Pedro:* [47]*¿Podrá alguien negar el agua para no bautizar a éstos que han recibido el Espíritu Santo igual que nosotros?* [48]*Y mandó bautizarlos en el nombre de Jesucristo* (*Act* 10,47-48a).

Abrahán, y continúa la historia salvífica en torno a Israel con la incorporación de los gentiles.

6. Comienzos de la Iglesia en Antioquía (*Act* 11,19-26)

Act reporta ahora la noticia de los orígenes de la Iglesia de Antioquía, a consecuencia de la dispersión producida entre los cristianos de Jerusalén tras la muerte de Esteban: *Act* 11,19-21[7]. Al principio, los dispersos predican el evangelio sólo a los judíos, pero pronto comienzan a predicar también a los griegos. Los frutos apostólicos son magníficos. Es entonces cuando comienza propiamente la actividad sistemática de Bernabé y Pablo[8]:

Ayuda de Antioquía a la Iglesia en Judea. Termina el capítulo con el relato del segundo viaje (el «viaje de las colectas») de Pablo a Jerusalén para ayudar a la Iglesia Madre: cfr. *Act* 11,27-30. Se muestra la solidaridad de los cristianos y uno de los modos en que comienzan a vivir la «comunión de los santos».

7. San Pablo en *Act*[9]

i) *La visión de Jesucristo. Act* es especialmente rico en noticias sobre san Pablo. Entre otros aspectos, trata y por tres veces, de la «conversión de Saulo» y de su visión de Jesucristo camino de Damasco, decisiva para el desarrollo espiritual y teológico del Apóstol y de la expansión de la primitiva Iglesia entre los gentiles. El relato de *Act* 9 pone de relieve que quien se aparece es el Señor Jesús, que se hace completamente solidario de los cristianos, como una sola cosa con él: *Yo soy Jesús a quien tú persigues* (*Act* 9,5). Pablo perseguía a los cristianos, a los que seguían «el Camino» (*Act* 9,2), no a Jesús, a quien hacía bien muerto; pero desde ese momento Saulo ve la real aunque misteriosa unidad de Cristo y la Iglesia. De esa revelación arranca su concepción eclesiológica. Ananías añadirá después: *Saulo, hermano, me ha enviado el Señor Jesús, el que se te apareció en el camino por donde venías* (*Act* 9,17), confirmando que Jesús es el «Señor», el *Kyrios*[10].

7. Antioquía era una ciudad importante, capital de la provincia romana de Siria, estimada como la tercera del Imperio (tras Roma y Alejandría). Se calcula que tenía entonces medio millón de habitantes, entre ellos muchos judíos que gozaban de privilegios.

8. [22]*Llegó esta noticia a oídos de la iglesia que había en Jerusalén, y enviaron a Bernabé a Antioquía.* [23]*Cuando llegó y vio la gracia de Dios se alegró, y exhortaba a todos a permanecer en el Señor con un corazón firme,* [24]*porque era un hombre bueno y lleno del Espíritu Santo y de fe. Y una gran muchedumbre se adhirió al Señor.* [25]*Marchó Bernabé a Tarso para buscar a Saulo,* [26]*lo encontró y lo condujo a Antioquía. Estuvieron juntos en aquella iglesia durante un año entero y adoctrinaron a una gran muchedumbre. Fue en Antioquía donde los discípulos recibieron por primera vez el nombre de cristianos* (Act 11,22-26).

9. Cfr. George, A. Grelot, P., *Introducción crítica al NT*, cit., pp. 498-502.

10. En el epistolario, Pablo precisa que Jesús se le apareció como Resucitado (cfr. *1 Cor* 15,8), es decir, en su Humanidad glorificada. De ahí sacó el convencimiento de su misión de

ii) *«Vaso de elección» y «Apóstol de las naciones».* Desde sus días de Damasco, Saulo tiene clara su *misión universal.* No se trata de una mera renovación del judaísmo, sino de llevar el mensaje de Jesús hasta los últimos confines de la tierra (cfr. *Act* 1,8). Pablo es instrumento escogido por Dios para llevar a cabo esa misión, que más tarde él mismo llamará el «misterio escondido desde los siglos» (cfr. *Col* 1,23.26.27; *Eph* 3,1-9). Por esto, recibe el nombre de «vaso de elección», «vaso escogido», expresión típicamente semita, para indicar la destinación por Dios a una tarea específica[11].

iii) *La misión de Pablo y Bernabé por obra del Espíritu Santo.* Al terminar la tarea que la Iglesia local de Antioquía les había confiado de llevar a Jerusalén dinero y alimentos para paliar los efectos del hambre, Pablo y Bernabé regresaron a Antioquía, en compañía de Marcos, primo de Bernabé (*Act* 12,25). *Act* subraya que el comienzo de la actividad apostólica de Pablo y Bernabé se debió a la intervención especial del Espíritu Santo.

8. Discurso de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (*Act* 13,15-41)

El primer episodio significativo de este viaje es la predicación de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Es un paradigma de predicación a los judíos, siguiendo el cliché de los discursos de Pedro en Pentecostés (*Act* 2,14-3,6), en la curación del tullido de la Puerta Hermosa (*Act* 3,12-26), ante el Sanedrín (*Act* 4,8-12) y en casa del Centurión Cornelio (*Act* 10,34-43). El discurso en Antioquía se puede dividir en cuatro secciones:

1) Un *recorrido histórico* desde el Éxodo hasta la predicación de Juan Bautista (*Act* 13,16-25); el Apóstol quiere demostrar que Jesús es el Mesías esperado, el hijo de David.

2) Se refiere al *misterio Pascual,* (Pasión, Muerte y Resurrección del Señor) en Jerusalén (13,26-31); por dos veces se afirma que así se han cumplido las Escrituras.

3) *Anuncio concreto de la Buena Nueva:* Jesús ha resucitado (13,32-37). Apoya la afirmación con tres citas del AT: *Ps* 2,7; *Is* 55,3 y *Ps* 16,10.

Apóstol (cfr. *1 Cor* 9,1). En esa visión se unen varios elementos: 1) el convencimiento de la *Divinidad de Jesús,* que es el *Kyrios*; la importancia especialísima de la Resurrección; 2) la revelación de la *misión de San Pablo*; 3) y, finalmente, la *concepción de la Iglesia* como algo que constituye con Cristo una sola cosa.

11. En los profetas, el «vaso» de barro representa al pueblo elegido que es modelado por Dios como por un alfarero, o es roto con facilidad (*Is* 29,16; 45,9; 64,7; *Ier* 18,1-6; 19,10-13). La comparación será retomada en *Rom* 9,19-22 para hablar de la predestinación de cada uno de los fieles. Desde el comienzo, pues, Saulo sabe que Dios le ha escogido gratuitamente, sin méritos suyos, para una misión específica.

4) *Exhortación a creer en Jesús* (13,38-41), respaldada por una amenaza escatológica (*Hab* 1,5). Todo el discurso está entretejido de citas del AT, entre las que destacan las de los Salmos (*Ps* 89,21; 2,7; 16,10).

La idea central es que en Jesús se ha cumplido de modo eminente el mesianismo real: Jesús es el Rey, descendiente de David, y Señor universal. Junto con esta afirmación, hay otras dos de gran trascendencia: a) En Cristo *se ha cumplido la Promesa* a Abrahán (13,32ss); b) Tal Promesa es la *justificación*, es decir, «el perdón de los pecados, de todo lo que no pudisteis ser justificados por la Ley de Moisés» (13,38). Es un resumen de la predicación de san Pablo: se puede decir que en este discurso están condensadas Gálatas y Romanos.

A pesar de todo, los judíos de Antioquía de Pisidia no aceptaron el mensaje de Cristo y rechazaron a Pablo y Bernabé. Éstos, después de haber fundado una primera comunidad cristiana, se marcharon a Iconio, Licaonia, Listra y Derbe.

9. Episodio de Listra y discurso a los paganos

En Listra tuvo lugar la curación milagrosa de un cojo de nacimiento. Con anterioridad Pablo y Bernabé habían realizado señales y prodigios (*Act* 14,3), pero Lucas relata esta curación seguramente para subrayar el paralelismo entre Pablo y Pedro. La curación fue también ocasión de un nuevo discurso de Pablo, dirigido esta vez a los paganos, que, considerando a los Apóstoles como dioses, querían ofrecerles un sacrificio: *Act* 14,8-18.

El tono del discurso es muy distinto del anterior: no se alude para nada al AT, sino a la noción que todos los hombres tienen de Dios como Creador y Providente. Es un pequeño adelanto de las ideas que Pablo desarrollará extensamente en el discurso del Areópago de Atenas.

10. Asamblea de Jerusalén y sus decisiones

La conversión de los paganos al cristianismo fue aceptada con gozo por la comunidad de Antioquía (14,27). Pero planteaba un grave problema a los cristianos que querían mantenerse fieles a las prescripciones de la Ley de Moisés (judeo-cristianos o judaizantes). En efecto, en Jerusalén la comunidad cristiana, formada casi en su totalidad por judíos practicantes, seguía manteniendo en vigor la Ley mosaica, y consideraba necesario que, para ser cristiano, un pagano tenía que aceptarla también. El elemento más significativo era la circuncisión, en la cual se resumía la observancia de las prescripciones antiguas. A primera vista puede parecer un problema secundario. En realidad era muy grave: se trataba de establecer qué era lo que otorgaba la justificación, si la práctica de la Ley o la fe en Jesucristo (cfr. *Act* 13,38-39). Pablo no tenía dudas sobre este punto, pero no

todos estaban de acuerdo con él. Cuando llegaron a Antioquía algunos judeo-cristianos desataron la polémica: cfr. *Act* 15,1-2[12].

Pablo y Bernabé fueron recibidos en Jerusalén con alegría y pudieron contar las maravillas que la gracia de Dios había operado por medio de ellos. Pero algunos cristianos de origen fariseo levantaron de nuevo la cuestión abierta en Antioquía. Se celebró una reunión de los Apóstoles y presbíteros que, aunque no se pueda considerar en sentido estricto un concilio, tuvo valor definitorio: cfr. *Act* 15,3-5.

La intervención decisiva fue la de san Pedro, que apoyó la conducta de Pablo. Pedro recordó el episodio de la conversación del centurión Cornelio: cfr. *Act* 15,6-11. Su argumentación se apoya en tres puntos:

a) *Dios mismo borró la distinción entre judíos y paganos,* purificando a los gentiles mediante la fe y comunicándoles el Espíritu Santo (*Act* 15,7-9; cfr. *Act* 10,34.35.47);

b) *La imposibilidad de cumplir la Ley,* porque es como un «yugo» que no se puede sobrellevar (*Act* 15,10);

c) *Cada fiel se salva por la gracia del Señor Jesús.* Este es el argumento más importante, porque asienta que la salvación no viene por el cumplimiento de las obras de la Ley (*Act* 15,11).

En el discurso de Pedro quedarán claramente definidos los principios doctrinales que Pablo expondrá más tarde en Romanos.

A la intervención de Pedro, que cierra el debate desde el punto de vista doctrinal, siguió una propuesta conciliadora de Santiago el Menor, para evitar a los judeo-cristianos el escándalo de tener que aceptar algunas costumbres paganas: cfr. *Act* 15,12-21. Santiago no niega lo que Simón Pedro acaba de afirmar; al contrario, lo subraya poniendo de relieve que la verdadera religión judía siempre fue «universalista», como se lee en un texto de *Am* 9,11-12. El cristianismo es, por tanto, la «perfección» del judaísmo. Sin embargo, para favorecer la pacífica convivencia entre cristianos de origen judío y pagano, Santiago pide que los conversos de la gentilidad se abstengan de cuatro cosas, particularmente repugnantes para un judío: las carnes sacrificadas a los ídolos, la sangre, los animales ahogados y la fornicación. Se trata de preceptos disciplinares y no dogmáticos. En el mismo sentido se expresa la carta que el concilio envió a las nuevas comunidades cristianas: cfr. *Act* 15,24-29.

El mismo concilio, como garantía de su aprobación, encargó a Silas (o Silvano) y a Judas que acompañaran a Pablo como representantes de la comunidad de Jerusalén: cfr. *Act* 15,22-23[13].

12. En Antioquía decidieron enviar a Pablo, Bernabé y Tito, y tal vez algunos otros, a Jerusalén para consultar a los Apóstoles. *Gal* 2,1-2 describe el mismo acontecimiento, añadiendo que él personalmente recibió una revelación particular y que los judaizantes actuaron como «falsos hermanos», queriendo espiar su libertad e imponerles la observancia de la Ley de Moisés.

13. Silas será uno de los compañeros de Pablo durante el segundo viaje de misión (cfr. *1 Thes* 1,1; *2 Thes* 1,1).

11. Las decisiones de Jerusalén y su reflejo en Gálatas

El problema que se planteaba en la asamblea de Jerusalén era fundamental. La respuesta fue también sumamente importante: los Apóstoles eran conscientes de que Jesucristo había querido fundar algo nuevo que, aunque hundiera sus raíces en las promesas del AT, era una realidad distinta: cfr. *Act* 15,30-35. La idea emergente del concilio de Jerusalén fue la de la «justificación» mediante la gracia y no por la Ley: Dios perdona los pecados y nos hace partícipes de su vida, no porque nosotros cumplamos los preceptos de la Ley de Moisés, sino porque creemos en Jesucristo como Redentor e Hijo de Dios; y esta fe la alcanzamos por un don gratuito de Dios. Las consecuencias de esta realidad son principalmente dos: a) *la iniciativa de la salvación depende exclusivamente de Dios,* y no de nuestros méritos; b) Dios puede salvar a cualquiera, es decir, *el mensaje de Cristo está dirigido a todos los hombres* y no sólo a los judíos.

La visión cristiana, pues, se separa de la judía que consideraba que el hombre era «justo» precisamente porque cumplía los preceptos de la Ley.

San Pablo expondrá estas ideas de modo desarrollado en la Epístola a los Gálatas, que es, en este sentido, un fiel reflejo de las decisiones de Jerusalén. El Apóstol lo resumirá en tres aspectos[14]:

Como efecto de la salvación de Cristo, los cristianos viven la *filiación divina* (Gal 4,4-7) y se sienten movidos por otra ley: *la ley de la caridad* (Gal 5,14).

En general, *Gálatas* es un comentario perfecto a las decisiones del concilio de Jerusalén, cuyas consecuencias explicita a fondo.

Las decisiones de la asamblea de Jerusalén, preparadas por las intervenciones del Espíritu Santo, imprimieron al naciente cristianismo los rasgos inconfundibles de su identidad como religión y comunidad de salvación, en desarrollo de continuidad y, a la vez, de discontinuidad con el pueblo de la antigua Alianza.

14. Éstos son: 1) El cristiano es «libre», es decir, no está obligado al cumplimiento de los antiguos preceptos (*Gal* 5,1.13); esta libertad, sin embargo, no significa un libertinaje, sino que le debe llevar a vivir la caridad. De todos modos, *los cristianos son,* como Isaac, *hijos de la mujer libre, y no de la esclava* (*Gal* 4,21-31), porque han recibido la promesa hecha a Abrahán. Por esto no deben circuncidarse, porque la circuncisión es señal de la esclavitud de quien vive bajo la Ley. 2) La afirmación tajante de que *el hombre no es justificado por las obras de la Ley, sino por medio de la fe en Jesucristo* (*Gal* 2,16); y por medio de la fe recibe el Espíritu (*Gal* 3,2). Esto mismo demuestra el ejemplo de la vida de Abraham, ya que el Patriarca recibió la Promesa por su fe, antes de la promulgación de la Ley de Moisés (*Gal* 3,6-9). 3) La Ley tuvo un papel de preparación para la plenitud de la salvación que se da en Cristo. En este sentido, Pablo afirma que *antes de llegar la fe, estábamos bajo la custodia de la Ley, encerrados en espera de la fe que debía ser revelada. Por consiguiente, la Ley ha sido nuestro pedagogo, que nos condujo a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe; pero una vez que ha llegado la fe, ya no estamos sujetos al pedagogo* (*Gal* 3,23-25).

[illegible]

[illegible] es fundamental. [illegible] nos hace partícipes de su vida, no [illegible] de la Ley de Moisés, sino porque cre-mos en Jesucristo como Redentor e Hijo de Dios y esto lo alcanzamos por un don gratuito de Dios. Las consecuencias de esta realidad son principalmente dos: [illegible] y no de nuestros méritos. Si Dios puede salvar a cualquiera, es decir, el mensaje de Cristo está dirigido a todos los hombres y no sólo a los judíos.

La visión cristiana, pues, se separa de la judía que consideraba que el hombre [illegible] porque cumplía los preceptos de la Ley.

San Pablo expondrá estas ideas de modo desarrollado en la Epístola a los Gálatas, que es, en este sentido, un fiel reflejo de las decisiones de Jerusalén. [illegible]

Como efecto de la salvación de Cristo, los cristianos [illegible] por otra ley, la ley de la caridad (Gal 5,14).

[illegible] las decisiones del concilio [illegible] capítulo 2 [illegible]

Las decisiones de la asamblea de Jerusalén propiciadas por las intervenciones [illegible]

[illegible]

CUARTA PARTE

SALVACIÓN Y TIEMPO PRESENTE

Capítulo VI
LA SALVACIÓN EN EL «CORPUS» PAULINO

34
LOS ESCRITOS Y LA «TEOLOGÍA» DE SAN PABLO
Pensamiento salvífico paulino

1. Los escritos de san Pablo

San Pablo es reconocido por la tradición cristiana como autor de catorce de las veintiuna epístolas del NT. Entre los griegos y romanos había cuatro sistemas de escribir cartas: de propio puño y letra; dictarlas palabra por palabra; dejarlas redactar por un escriba al cual se había entregado un guión más o menos desarrollado; y encargar su redacción sin proporcionar más que unas pocas ideas y a veces sólo el nombre del destinatario[1]. En el caso de que fueran dictadas y el autor de la carta añadiera al final algunas letras de su propio puño para certificar su autenticidad: no existía todavía la costumbre de poner firma y rúbrica[2].

1. Cfr. Casciaro, J.M., voz *Epístolas*, en *GER* 8 (1984), pp. 707-708. La antigüedad griega y romana nos ha dejado gran número de «cartas» (alrededor de 15.000 incluyendo epistolarios de los Padres de la Iglesia). Su extensión y naturaleza son muy variadas. Las cartas privadas que tenemos en los papiros suelen ser breves (entre 18 y 200 palabras); más largas son las que nos han llegado de personajes políticos o literarios. De las 769 cartas de Cicerón, por ejemplo, las más extensas llegan a 2.530 palabras (unas cinco páginas de un libro). Para tener un punto de comparación, *Rom* tiene 7.101 palabras (aproximadamente 15 páginas). La Carta a Filemón, en cambio, tiene sólo 335 palabras; se parece mucho a las cartas particulares. Cicerón, por ejemplo, ni siquiera dictaba sus cartas, sino que dejaba a su secretario, Tirón, el encargo de escribir a partir de un guión, o simplemente desarrollando unas ideas. Es evidente que las cartas antiguas reflejaban el estilo del autor sólo de modo aproximado, según la mayor o menor habilidad del secretario en imitar el estilo del autor. En este sentido, san Pablo, aunque no pudiera permitirse el lujo de tener un amanuense, tenía compañeros y colaboradores, algunos de ellos, como Lucas y Apolo, excelentes literatos y oradores.

2. Cfr. Ballarini, T., voz *Pablo Apóstol, San*, en GER 17 (1971), pp. 559-564. San Pablo muchas veces añadía algo personal en sus Cartas, bien para subrayar su importancia o para certificar que él era su autor (Cfr. *2 Thes* 3,17; *Gal* 6,11; *1 Cor* 16,21; *Philm* 19). Por ejemplo: en Gálatas subraya que sus letras son grandes, mientras los pendolistas escribían con una letra regular, elegante y menuda. Asimismo, *Rom* 16,22 afirma que quien escribió materialmente la carta fue Tercio.

Dejando de lado otras cuestiones críticas y filosóficas ya anticuadas[3], desde el punto de vista literario los escritos paulinos participan de los dos géneros literarios más comunes de la antigüedad: son *cartas*, por su tono familiar, con saludos, despedidas, recomendaciones, etc.; y *epístolas*, pues contienen enseñanzas doctrinales. En todo caso son escritos *inspirados* por Dios, pertenecientes a la revelación del NT, de valor perenne, si bien tratan con frecuencia de cuestiones que aparecen en circunstancias concretas de las iglesias recién fundadas.

El epistolario paulino posee los rasgos de la comunicación real y viva. No son cartas escritas con un fin literario, ni como producto intelectual o especulativo, y menos aún retórico. Siguen, en líneas generales, el esquema normal de toda carta: se aprecia unas veces la transcripción de un lenguaje coloquial, y, en otras, el dictado al compás del pensamiento. Pablo suele empezar con un saludo, que en él no es una fórmula estereotipada, sino un vibrante recuerdo sobrenatural. Da breves noticias de sí y desea para los destinatarios la paz y la gracia de Dios. Expone luego la doctrina. Recuerda el deber de vivir siempre con caridad, y las exigencias de la vida cristiana. Suele terminar renovando sus deseos y saludos, y alabando a Dios[4].

2. Personalidad y estilo de san Pablo

Pablo es hombre apasionado y entregado a su ideal religioso. «Dios es todo para él, y a Dios sirve con una lealtad absoluta, primero persiguiendo a los que considera herejes (*1 Tim* 1,13; cfr. *Act* 24,5.14), luego, predicando a Cristo, cuando, por revelación, ha comprendido que sólo en él está la salvación. Este celo incondicional se traduce en una vida de abnegación total al servicio de Aquél a quien ama. Trabajos, fatigas, padecimientos, privaciones, peligros de muerte (*1 Cor* 4,9-13; *2 Cor* 4,8; 6,4-10; 11,23-27), nada cuentan a sus ojos con tal de cumplir la tarea de que se siente responsable (*1 Cor* 9,16ss). Nada de eso puede separarle del amor de Dios y de Cristo (*Rom* 8,35-39); o mejor, todo eso es de gran valor porque le configura con la Pasión y la Cruz de su Maestro (*2 Cor* 4,10; *Phil* 3,10ss). El sentimiento de su singular elección suscita en él inmensas aspiraciones. Cuando confiesa su solicitud por todas las Iglesias (*2 Cor* 11,28; cfr. *Col* 1,24), cuando afirma haber trabajado más que los demás (*1 Cor* 15,10; cfr. *2 Cor* 11,5), cuando pide a sus fieles que le imiten (*2 Thes* 3,7) no lo hace por arrogancia; más bien se trata de la legítima y humilde satisfacción de un santo: se reconoce como el último de

3. Cfr. Perrot, C., *La vida y obra de San Pablo*, en AA.VV., *Introducción crítica al NT*, Herder, Barcelona 1983, pp. 507-526, especialmente pp. 517-520, con abundante bibliografía en pp. 756-766. La tesis filosófica del entorno de 1900 consistía en afirmar que Jesús no quería fundar una religión nueva, sino sólo dar nueva vida al judaísmo. Pablo, en cambio, sería el verdadero fundador del cristianismo, por su tendencia universalista.

4. Cfr. Dalbesio, A., *Paolo di Tarso. La personalità e l'opera*, en AA.VV., *Il messaggio della Salvezza*, Elle di Ci, Torino, 1984, pp. 63-70.

todos, ya que fue perseguidor (*1 Cor* 15,9; *Eph* 3,8); y sólo a la gracia de Dios atribuye las grandes cosas que se realizan por su intervención (*1 Cor* 15,10; *2 Cor* 4,7; *Phil* 4,13; *Col* 1,29; *Eph* 3,7)»[5].

El rasgo más destacado del *estilo* paulino es la fuerza y la forma abrupta y rompedora, unidas a una gran profundidad de pensamiento. No siempre es fácil seguir el hilo de sus razonamientos; muchas veces se interrumpe con conexiones inesperadas. A un corazón ardiente se une en él una inteligencia lúcida, exigente, solícita para exponer la fe según las necesidades de los oyentes; y de aquí los admirables desarrollos teológicos que acompañan su predicación o *kerigma*. Es un «estilo» aparentemente oscuro y difícil de leer; detrás de la frase escrita está el pensamiento que no cesa de trabajar y acumular ideas. Hay momentos intuitivos, de gran capacidad de síntesis; en otros, en cambio, la expresión se demora, como buscando la forma más apropiada[6].

Las Cartas de Pablo —dirigidas a quienes han recibido la primera instrucción evangélica— hablan por lo general en un lenguaje más sistemático, pero también más opaco y complicado, que el de Jesús en los Evangelios. Ello implica una reflexión consciente y creyente sobre los hechos y dichos de Jesús y sobre la experiencia espiritual y vital de los primeros cristianos. Pablo asocia ideas, vuelve sobre lo que ya ha dicho, repite conceptos que considera básicos; procede lentamente en su raciocinio; a veces se eleva inesperadamente a gran altura; en otras alcanza un tono apasionado y cálido, porque habla al corazón; emplea también la ironía, el reproche y la frase tajante, si considera que el bien de sus lectores así lo exige[7]. Dentro de la literatura griega y romana, Pablo es original; un verdadero genio literario difícil de etiquetar. Tampoco se deja clasificar sin más dentro del judaísmo.

Para penetrar en el estilo de Pablo, hemos de fijarnos en sus dos fundamentales elementos de formación cultural: de una parte, la *Sagrada Escritura*, y, más

5. *Biblia de Jerusalén*, "Introducción a las epístolas de San Pablo".

6. Se ha dicho que san Pablo componía mal. Tal vez, con los criterios actuales y según los cánones clásicos, esto sea verdad. Pero es una verdad parcial. En realidad, el ánimo de san Pablo desborda las reglas y normas académicas. El lector moderno se encuentra algo desconcertado por el modo de argumentar del Apóstol, que a veces se apoya en una interpretación alegórica, tipológica o simbólica de la Sagrada Escritura. Ya la Segunda Carta de san Pedro ponía sobre aviso a los lectores de tal dificultad (*2 Pet* 3,15-16). En buena parte es debido a su formación rabínica y a los procedimientos de argumentación de la hermenéutica judaica: el llamado *derash*.

7. «El fuego de su sensible corazón queda bien patente en sus sentimientos para con sus fieles. Lleno de confiado abandono con los de Filipo (*Phil* 1,7; 4,10-20), de conmovedora ternura con los de Éfeso (*Act* 20,17-38), sufre un acceso de indignación cuando los de Galacia se disponen a traicionar su fe (*Gal* 1,6; 3,1-3), y experimenta una dolorosa confusión ante la inconstancia vanidosa de los de Corinto (*2 Cor* 12,11-13,10). Sabe manejar la ironía para fustigar a los inconstantes (*1 Cor* 4,8; *2 Cor* 11,7; 12,13), e incluso los reproches severos (*Gal* 3,1-3; 4,11; *1 Cor* 3,1-3; 5,1-2; 6,5; 11,17-22; *2 Cor* 11,3ss). Pero es por su bien (*2 Cor* 7,8-13). Y no tarda en suavizar sus reprimendas con acentos de conmovedora ternura (*2 Cor* 11,1-2; 12,14ss). ¿No es acaso su único padre (*1 Cor* 4,14; *2 Cor* 6,13; cfr. *1 Thes* 2,1; *Philm* 10), su madre (*1 Thes* 2,7; *Gal* 4,19)?» (*Biblia de Jerusalén*).

en general, la *literatura semítica*; y, de otra, la *cultura griega*. En otras palabras, Pablo se formó juntamente en el helenismo y en la educación rabínica, en las dos ciudades donde estudió: Tarso y Jerusalén[8]. Sin hacer divisiones tajantes, se puede hablar de un influjo griego y de otro bíblico; pero no es posible separarlos del todo. Pablo argumenta en ocasiones como un rabino, según los métodos exegéticos recibidos de su ambiente y de su educación (Cfr. *Gal* 3,16; 4,21-31). Pero su genio hace saltar los límites de aquella herencia tradicional, y hace pasar la doctrina profunda a través de canales un tanto extraños para nosotros. Podemos atribuir a la «mentalidad semítica» de Pablo cuatro grandes características de su estilo: 1) *el paralelismo*, en todas sus formas; 2) *la antítesis* o choque de conceptos, especialmente perceptible en la paradoja u *oxymoron*; 3) *la inclusión repetida*, proceso de composición literaria en espiral; 4) *las citas del AT*[9], que, a diferencia de las citas eruditas de los autores paganos, tienen valor demostrativo. De cada una de estas características no faltan ciertas analogías en la literatura griega pagana[10].

Siendo un semita posee también una cultura griega aceptable[11], recibida desde su infancia en Tarso en los contactos con el mundo greco-romano. Todo

8. En el helenismo es difícil separar lo que es propiamente griego de lo que son aportaciones de otras culturas. A comienzos de este siglo se pensaba que había distinción neta entre el judaísmo helenizado (p. ej.: Filón de Alejandría) y un judaísmo palestino, cerrado a los influjos paganos. Hoy sabemos que no es así. En la literatura intertestamentaria y en el judaísmo del Qumrán, hay una mezcla constante de elementos griegos y judíos.

9. Un ejemplo de estilo de tipo semítico —más exactamente rabínico— es *las citas de la Sagrada Escritura*. Como se ha dicho, san Pablo no cita el AT simplemente como apoyo, sino como fundamento de su argumentación. Los autores profanos solían citar textos literarios para embellecer sus escritos; pero en san Pablo la finalidad es muy distinta. El Apóstol se remonta a los textos del AT porque está convencido de que en ellos se manifiesta la verdad. Hoy día se enmarca el empleo de la Escritura por san Pablo en los procedimientos rabínicos, concretamente en el «derash».

10. Por ejemplo: para los autores helénicos, las citas de Homero tenían a veces el valor de un *Magister dixit*, especialmente en Alejandría, escuela de interpretación de los poemas homéricos, que consideraba que en la *Iliada* y en la *Odisea* se contenía todo el saber humano. Pero, sin duda, el valor que se daba a la Sagrada Escritura en el rabinismo rebasaba con mucho la apreciación de Homero por parte de los escritores paganos.

11. «Maneja corrientemente el griego como una segunda lengua materna (cfr. *Act* 21,40) y con pocos semitismos. Es el griego de su tiempo, la "Koiné" elegante, pero sin pretensiones aticistas. Pues desprecia la afectación de la elocuencia humana y sólo quiere atribuir su fuerza de persuasión al poder de la Palabra de fe confirmada por las señales del Espíritu (*1 Thes* 1,5; *1 Cor* 2,4ss; *2 Cor* 11,6; *Rom* 15,18). Ocurre a veces que su expresión es incorrecta e incompleta (*1 Cor* 9,15), pues el molde del lenguaje resulta incapaz para contener la presión de un pensamiento demasiado rico o de emociones demasiado vivas. Salvo raras excepciones (*Philm* 19) dicta (*Rom* 16,22) en la forma acostumbrada por los antiguos, contentándose con escribir el saludo final (*2 Thes* 3,17; *Gal* 6,11; *1 Cor* 16,21; *Col* 4,18); y si bien algunos fragmentos parecen fruto de una redacción largamente meditada (por ejemplo, *Col* 1,15-20), muchos otros producen la impresión de un primer impulso espontáneo y sin retoques. A pesar de estos defectos, o quizá precísamente por ellos, este estilo fogoso es de una densidad extraordinaria. Un pensamiento tan elevado expresado de manera tan ardorosa, ofrece al lector más de una dificultad (*2 Pet* 3,16); pero

ello se refleja en su modo de pensar, en su lenguaje y en su estilo. Cita autores clásicos si la ocasión se presenta (*1 Cor* 15,33; *Tit* 1,12; *Act* 17,28), y conoce la filosofía popular basada en el estoicismo, de la que toma nociones (por ejemplo, la salida del alma separada hacia el mundo divino en *2 Cor* 5,6-8; el "pléroma" cósmico en *Col* y *Eph*), o fórmulas (*1 Cor* 8,6; *Rom* 11,36; *Eph* 4,6). Debe a la "diatriba" cínico-estoica su estilo de razonamiento riguroso por medio de breves preguntas y respuestas (*Rom* 3,1-9.27-31), o sus explanaciones por acumulación retórica (*2 Cor* 6,4-10); y cuando emplea frases largas y recargadas, donde se suceden las proposiciones (*Eph* 1,3-14; *Col* 1,9-20), puede también tener sus modelos en la literatura religiosa helenista. Todo ello contribuye a dar al "estilo paulino" su aspecto inconfundible. Usa los procedimientos retóricos de los oradores de su tiempo, pero con gran libertad. Rompen el hilo argumental, porque escribe con pasión — por el deseo de exhortar y animar— siguiendo los impulsos del corazón y de sus sentimientos: así son frecuentes el *hipérbaton*, la *anástrofe*, los paréntesis, etc.

3. La noción de «teología» en san Pablo

El Concilio Vaticano II recuerda el carácter apostólico de los escritos del NT[12], así como las tres *fases de la Tradición*: en primer lugar, la predicación de Jesús, sus milagros y sus acciones; en segundo lugar, la comprensión de la vida y palabras del Señor por parte de los Apóstoles, gracias a una especial asistencia del Espíritu Santo; y, finalmente cómo los Apóstoles predicaron y transmitieron a sus sucesores lo que habían visto y comprendido. Este es el nacimiento de la Tradición oral de la Iglesia[13].

Pablo, por vocación divina, se dedicó a transmitir el mensaje de Jesús a los cristianos que venían del paganismo. Se puede hablar de una «teología de san Pablo»[14], precisamente porque el Apóstol no se limita a narrar, sino que explica, relaciona, soluciona problemas, etc.[15]. Para entender este concepto, recordemos

también le ofrece textos cuyo vigor religioso y aun literario no tienen quizá igual en la historia de las cartas humanas» (*Biblia de Jerusalén*, "Introducción a las epístolas de San Pablo").

12. Cfr. *Dei Verbum*, nn. 18-19.

13. Cfr. *Dei Verbum*, nn. 7-8.

14. Esta denominación apareció en las obras de F. Chr. Baur, *Das Cristentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860; y en *Paulus der Apostel Jesu Christi*, Stuttgart 1845, en el ámbito evangélico luterano y hegeliano, con un planteamiento dialéctico.

15. Cuando se habla de la «teología» de un hagiógrafo, sea san Marcos o san Juan o san Pablo, no se quiere indicar que se trata sólo de una especulación humana. Esos autores desarrollaron su teología bajo el carisma de la inspiración. Se trata, pues, de una teología inspirada, que pertenece a la Revelación a todos los efectos. Con la palabra «teología» sólo se quiere indicar que, en el orden y estructura de un relato, y mucho más en la organización de una exposición doctrinal, hay un plan racional que ordena y dirige la exposición tanto de los relatos como de la doctrina.

que la predicación de Jesús y los acontecimientos de su vida (palabras y hechos), tuvieron que ser necesariamente resumidos y ordenados para poder ser difundidos y predicados. En la primitiva Iglesia —esto es, la comunidad de Jerusalén y la predicación de los Doce— se desarrolló pronto una labor catequética que procuró recoger algunos de los milagros y de los dichos del Señor y el relato detallado de su Pasión, Muerte y algunas de las apariciones del Resucitado.

A este conjunto de verdades, que constituyó la base de la predicación en Jerusalén y en las primeras comunidades cristianas, suele darse el nombre técnico de *kérygma* (proclamación, predicación). Este *kérygma*, que al comienzo era oral, probablemente se fue poniendo por escrito, dando lugar a relatos parciales que estuvieron en la base, como fuentes literarias, de los Evangelios canónicos. El *kérygma* tiene, pues, una intencionalidad teológica: mostrar que Jesús es el Mesías esperado, en quien se cumplen las profecías; que era hijo de David; que había realmente muerto y que había resucitado al tercer día; y que vendrá por segunda vez para establecer definitivamente el Reinado de Dios[16]. Los autores del NT usaron el *kérygma* de múltiples formas —escritas o habladas—, añadiendo nuevas reflexiones, o proponiendo nuevos esquemas de presentación, o, como es el caso de Pablo, sacando del *kérygma* profundas consecuencias. En esta labor intervinieron múltiples factores: la personalidad de cada hagiógrafo; los destinatarios; la necesidad de salir al paso de posibles errores o desviaciones; la penetración en el sentido de los acontecimientos y de las palabras de Jesús...

Todo ello permite hablar de «teología» de los autores inspirados. En este sentido, la expresión «teología de san Pablo» resulta legítima y es, además, un poderoso instrumento hermenéutico que facilita la comprensión de su pensamiento[17]. Con las precisiones señaladas, por *teología de san Pablo*, se entiende «la doctrina que el Apóstol enseñó, fruto de revelaciones sobrenaturales a él dirigidas, de la catequesis de los Doce en Jerusalén y de su personal meditación y estudio, bajo la guía del Espíritu Santo»[18].

16. Esta intencionalidad teológica no alteraba los hechos, forzándolos a corresponder a un esquema prefijado, sino que brotaba de los hechos mismos. Además, los hagiógrafos debían seleccionar acontecimientos, explicarlos, organizando los contenidos en grupos temáticos afines. De aquí que en el *kérigma* se dé ya un apunte teológico.

17. Resulta, en cambio, equívoca cuando se le da el sentido de «opinión de san Pablo» o se habla de «mentalidad paulina» o «enfoque paulino», porque en esos casos, contribuye a desdibujar la noción de inspiración, reduce el texto a sus componentes humanas y culturales, y no se ve cómo pueda ser *palabra de Dios*. Cfr. MANUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995, p. 117.

18. Cfr. PRAT, F., *La Teología de San Pablo*, 2 vols., México 1947. Otras obras en la misma línea: AMIOT, F., *L'enseignement de saint Paul*, Paris-Tournai 1967; BONSIRVEN, J., *L'évangile de Paul*, Paris 1948 y *Teologie du NT*, Paris 1951; MEINERTZ, M., *Teología del NT*, Fax, Madrid 1963; BOYER, J.M., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid 1961.

4. El «misterio» de Cristo, centro del pensamiento paulino[19]

El centro de la teología paulina es el *misterio de Cristo,* especialmente en su vertiente soteriológica. Esto conlleva que Cristo sea visto siempre como el Redentor, que ha entregado su sangre para salvarnos. Clave para entender el pensamiento del Apóstol es el recuerdo constante de su «experiencia de Damasco», experiencia que, en cierto modo, todo cristiano debe vivir. Es preciso no sólo «conocer a Cristo según la carne» —como un simple hombre—, sino adorar su Divinidad y proclamar, en la profesión de fe: «Cristo es el Señor, el *Kyrios*». Ahora bien, para Pablo, Cristo es *el Hijo de Dios,* el que manifiesta y nos hace experimentar hasta qué punto Dios es Padre. Nosotros participamos de su filiación: somos hijos «en el Hijo». Al mismo tiempo, Cristo es *el Señor,* es decir, el Rey del universo creado, el que elimina el pecado y lleva a cabo, de modo perfecto, el plan según el cual Dios Padre creó todas las cosas y envió al Redentor. Por último, Cristo es *el Mesías,* en su sentido más profundo, el único mediador y restaurador de la Alianza entre Dios y los hombres. Cristo, por tanto, lleva a cabo las tres tareas más importantes que Pablo, y con él toda la creación, anhelan: elimina el pecado de los hombres y devuelve a la Creación su orden originario; nos «reconcilia» con Dios; hace participar a todo lo creado de la gloria de la cual él mismo goza después de su Resurrección. Por eso Cristo es *el Redentor.*

El Apóstol no se cansa de fijar su atención en lo que considera el elemento central en la vida de Cristo: su *Pasión, Muerte y Resurrección.* Constituyen una unidad: Cristo con su Pasión y su Muerte satisface por nosotros, cumple el sacrificio perfecto de expiación por el pecado; con su Resurrección nos asegura una vida nueva. Así se explica la importancia que tiene en la teología paulina la expresión «en Cristo», que quiere decir, a la vez, tres cosas: *por obra de Cristo, en unión con Cristo, bajo el poder de Cristo.* Y se entiende también por qué la santidad cristiana sea la identificación personal y progresiva con Cristo.

Antes de la redención, el hombre caminaba en el pecado, alejado de Dios; pero ahora el *Kyrios,* que ha resucitado y ha vencido la muerte y el pecado, constituye una sola cosa con los que creen en Él y reciben el Bautismo. La situación previa a la Redención, o justificación primera, se repite de alguna manera cuando un bautizado se aleja de Dios por un pecado grave. En este sentido, se puede decir que la clave para entender la teología paulina es el concepto de conversión *(metanoia),* como paso de la ignorancia a la fe, de la Ley de Moisés a la Ley de Cristo, del pecado a la gracia. La cristología redentora está, pues, unida de modo indisoluble con la explicación de lo que el hombre es desde el punto de vista religioso; y, hay que precisar enseguida, para Pablo la teología no se reduce a la antropología, sino que ésta encuentra su más profunda explicación en la teología[20].

19. Cfr. FINKENRATH, G., voz *Misterio,* en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* Ed. Sígueme, Salamanca 1993, pp. 94-98.

20. Tenemos aquí un primer criterio para distinguir la teología luterana, y en general, protestante, de la teología católica. Para los reformadores el hombre es lo que dice san Pablo del gen-

Tres nociones fundamentan, pues, la religiosidad y la doctrina de san Pablo: 1) todo hombre, de hecho, se encuentra en *una situación de pecado* y de alejamiento de Dios; 2) le es *imposible rescatarse* con sus solas fuerzas; 3) Dios *tomó la iniciativa* enviando a su Hijo, para que con su sacrificio, reparara para siempre la situación del hombre[21]. Tres ideas que son el fundamento de una antropología que describe cuál es la situación del hombre bajo el pecado y después redimido en Cristo. La figura de Cristo adquiere por tanto un lugar central en la espiritualidad y en la doctrina paulinas. No trata el Apóstol de reducir toda la teología a la salvación del hombre, sino al revés: es la antropología la que se abre y exige una teología salvífica *(extra Christum nulla salus).* San Pablo parte de la situación histórica del hombre: se encuentra limitado, pecador, mortal, imposibilitado para cumplir los preceptos de la Ley de Moisés (si es un judío), o expuesto a la idolatría (si es un pagano). El hombre ha de «reconocer» que ésta es su situación y no engañarse con falsas seguridades. El punto de partida del pensamiento paulino es precisamente «poner en crisis» al hombre, tanto gentil como judío, demostrándole que es un *pecador* merecedor de la «ira divina».

5. Etapas del desarrollo teológico del «corpus paulino»

La teología de san Pablo ¿cambió en el transcurso de los años? Se puede responder afirmativamente, aclarando enseguida que se da en él un «desarrollo homogéneo»[22]; más que de cambio habría que hablar de profundización. Y en este desarrollo influyeron, sin duda, muchos factores[23]. Según explicó L. Cerfaux[24], el

til o del judío, a saber, un pecador: el cristiano no difiere intrínsecamente del pecador, sino que la gracia de Cristo cubre como una capa sus pecados. La noción católica, que se remonta a la tradición apostólica, afirma, en cambio, que el hombre es naturalmente bueno, pero se pervirtió con el pecado original. La Redención de Cristo lo transforma intrínsecamente, y lo convierte en hijo de Dios, capaz de buenas acciones, meritorias para la vida eterna.

21. Teniendo en cuenta estos tres elementos se puede entender por qué la teología de san Pablo se apoya de modo especial en la centralidad de Cristo, es decir, sea «cristocéntrica», a diferencia, por ejemplo, de la teología de san Juan, cuyo punto central es más bien la participación en la vida trinitaria.

22. El orden en que suelen venir las epístolas de san Pablo editadas en nuestras Biblias es convencional. Se agrupan, en primer lugar, las dirigidas a las diversas comunidades; después, las enviadas a personas particulares. Esta agrupación se atiene a la extensión de ellas y a la frecuencia de su uso en la literatura cristiana, a excepción de la Epístola a los Hebreos, que suele colocarse la última. No siguen, por tanto, un orden cronológico.

23. Se pueden citar, entre otros, la progresiva profundización del Apóstol en el misterio de Cristo; el rechazo —aparentemente inexplicable— del pueblo judío; la lozanía de las comunidades cristianas de origen pagano; el contacto con los grandes centros culturales como Éfeso, Atenas, Corinto; y, el último, pero no menos importante, el desarrollo de la Iglesia conducida por el Espíritu Santo.

24. Cfr. Cerfaux, L., *La Iglesia de San Pablo,* Bilbao 1959; y *El cristiano en San Pablo,* Bilbao 1965.

pensamiento paulino se desarrolló en cuatro etapas: La primera corresponde a las Epístolas a los *Tesalonicenses*, en que dominan todavía las *consideraciones escatológicas*. La segunda es propia de las *Grandes Epístolas*, y se centra en el tema de la *justificación del impío*, de las relaciones entre ciencia humana y sabiduría divina. La tercera, de plena madurez, corresponde a las *Epístolas de la Cautividad*, y representa el momento en que el Apóstol toma conciencia de los aspectos *universales y cósmicos* de la Redención. La cuarta y última, representada por las *Epístolas Pastorales*, se ocupa principalmente de la *estructura jerárquica* de la Iglesia y de la *integridad de la doctrina*. Cada fase corresponde al proceso de desarrollo de la Iglesia, a un ambiente cultural distinto y a una situación espiritual e intelectual diversa en el mismo Pablo. Pero son los argumentos cristológicos y soteriológicos los que mejor permiten entender ese desarrollo del pensamiento paulino.

i) *Etapa escatológica*. Los primeros escritos de Pablo están ligados al segundo viaje misionero (años 50/53), cuando pasa del Asia Menor a Grecia: Filipos, Tesalónica, Berea, Atenas y Corinto. Profundamente penetrados de la novedad cristiana, tales escritos mantienen el sabor de la religiosidad judía en que se había formado. Esta primera fase del pensamiento de Pablo tiene su «contexto vital», *Sitz im Lebem*, en las comunidades cristianas mezcladas con los judíos y que viven en un ambiente pagano. Por esto, las dos *Epístolas a los Tesalonicenses* (la primera escrita hacia el 51/52; sobre la segunda hay disparidad de opiones) están dominadas por la *escatología*, por un futuro que parece inminente: la Parusía o Venida del Señor, descrita con los colores del Apocalipsis (*1 Thes* 4,13-5,11), hasta el punto de que Pablo se sintió obligado a corregir el comportamiento de los cristianos de Tesalónica, que esperaban en el ocio la próxima venida del Señor[25]. El núcleo de la predicación de la Iglesia primitiva era la muerte-resurrección de Jesús como acontecimiento salvífico. En esta primera fase del *kérigma* se inspira san Pablo: la urgente invitación a la conversión para salvarse del juicio de Dios que llevará a cabo su Hijo (*1 Thes* 1,9-10). La resurrección de Jesús es el primer acto de la Parusía, a la que sucederá la resurrección de los que creen en Él. En la vida cristiana aparece —por la resurrección de Jesús— la fuerza santificadora y renovadora del mundo futuro (*1 Thes* 4,1-2); el reino del Hijo ha comenzado ya en el presente con la irrupción del Espíritu (*1 Thes* 1,5-6; 5,19).

Otro aspecto importante es la *universalidad* de la nueva religión: ya no hay barreras de nacimiento o condición (cfr. *1 Thes* 2,16; 4,3). No se trata del *restablecimiento* de un «renovado y verdadero Israel» (cfr. *1 Thes* 2,14-20), sino de un *nuevo pueblo elegido (el Israel de Dios)*, cuyo fin es la vida «con y en Cristo». La estructura eclesial es aún embrional, pero ya asoma la tensión carisma-institución: Pablo invita a no apagar el Espíritu, a no despreciar la profecía, y a que todo se

25. Ambas cartas se sitúan, pues, en la línea de la literatura de carácter apocalíptico, especialmente en la descripción de la lucha entre el mal *(mysterium iniquitatis)* y «lo que lo detiene» (Cfr. *2 Thes* 2,1-12).

realice de modo crítico, sabiendo discernir para retener lo que es bueno (*1 Thes* 5, 19-22). Ética y escatología están muy unidas a nivel personal y comunitario. Pablo invita —con resonancias del Sermón de la Montaña— a no responder al mal con el mal, sino a hacer el bien a todos (*1 Thes* 5,12-15). El mensaje teológico es muy cercano a la primitiva predicación misionera judeo-helenista, donde el monoteísmo se opone al politeísmo pagano; pero impregnado de una cristología escatológica centrada en la resurrección y en la esperanza de la venida del Señor.

ii) *Etapa soteriológica.* La segunda fase del pensamiento paulino está espoleada quizá por el contraste con las religiones mistéricas de Éfeso y por las controversias internas con cristianos judaizantes[26]. Este período, de gran creatividad por parte de Pablo, coincide con el núcleo de su actividad misionera, años 54 y 58. Durante el tercer viaje de misión, Pablo vivió tres años en Éfeso; luego pasó el invierno en Corinto y finalmente volvió a Jerusalén. En Éfeso escribe quizá la *Carta a los Gálatas* y ciertamente las dos *a los Corintios*, en su estancia invernal en Corinto redactó la *Carta a los Romanos*, la más larga y completa de su epistolario. Se conocen estos escritos con el nombre genérico de *Grandes Epístolas*.

San Pablo responde polémicamente a sus adversarios —introducidos en las jóvenes comunidades de Galacia y Corinto— y madura su reflexión de fe sobre el significado teológico del *kérigma*: la salvación de todos los hombres pende de la fe en Jesucristo, muerto y resucitado. El Apóstol dirige ahora su mirada al presente, no al futuro; es decir, a la vida ordinaria del cristiano en el mundo. La venida del Señor se contempla más lejana, ampliando su interés a todos los hombres —judíos y gentiles, creyentes o no creyentes—, e incluso al cosmos, que aguarda su redención junto a la del hombre (*Rom* 8,22-23). El único camino de salvación (la fe en Cristo muerto y resucitado: *1 Cor* 15,1-3; *Rom* 4,25) entra en confrontación con los otros dos caminos de salvación propuestos hasta entonces: el de la Ley, que sostenían los judíos[27] y el de la Sabiduría, que proponía el mun-

26. En esta etapa se vislumbra ya el peligro de desviaciones, si los cristianos siguen a ciertos predicadores, en lugar de seguir a Cristo mismo, a quien predican (*1 Cor* 1-4; *Gal*); además, se presenta también el peligro de desvincular la experiencia de fe del compromiso ético, dejándose llevar por la vistosidad de unos carismas, que exaltan al individuo, pero que no edifican a la comunidad; etc.

27. Así sintetiza SEGALLA, Giuseppe, *Panoramas del NT*, Verbo divino, Estella 1989, p. 441: «La obra de Cristo representa una nueva economía de salvación, distinta y opuesta a la de la Torá, que era la justificación "mediante las obras de la Ley" (*Rom* 3,27; 9,30-10,4). Pero Pablo no tiene miedo de llamar a esta nueva economía "*ley* de la fe" (*Rom* 3,27). Es Dios, el que, mediante la fe y el bautismo en Cristo muerto y resucitado (*Rom* 6), nos reconcilia consigo y se hace de este modo autor de nuestra justificación actual y de nuestra salvación futura. Sus autores no somos nosotros "con las obras de la Ley". La Ley, todo lo más, es el juez que condena sin apelación, ya que Dios la ha dado para que el hombre adquiera conciencia del pecado y consiguientemente de la necesidad de la redención de Cristo (*Rom* 3,20). Sólo en Jesús nos ofrece Dios la auténtica circuncisión del corazón (*Rom* 2,29), la ley interior del Espíritu (*Rom* 8,1-2), que permite conocer la auténtica voluntad de Dios (*Rom* 12,1-2) y cumplirla (*Rom* 8)».

do greco-romano[28]. La respuesta de Pablo (elaborada sobre todo en *Rom* 1-4 y *1 Cor* 1-3) se apoya en *el misterio de la justificación y de la predicación*: todos somos pecadores y no tenemos méritos previos; Dios nos salva gratuitamente en Cristo.

La fe y el bautismo engendran al *hombre nuevo*, libre ya del miedo a la muerte, del pecado y de la Ley (*Rom* 5-7). La nueva criatura se comporta de una forma nueva y vive en una comunidad nueva animada por el Espíritu. La comunidad cristiana es como un cuerpo que dispone de muchos miembros con diversas funciones, animado por el único Espíritu de Jesús (*1 Cor* 12; *Rom* 12). El interés se desplaza de la consideración eclesiológica-vocacional a la contemplación de la obra redentora de Cristo. El argumento de la justificación queda, en las Grandes Epístolas, más bien al ámbito individual. La antropología y la eclesiología siguen estando bajo la cristología: Jesucristo, muerto y resucitado, representa la primacía de Dios en la justificación y en la salvación del hombre.

iii) *Etapa cristológica, histórico-cósmica.* Esta nueva etapa está ligada al cuarto viaje misionero: desde el 57/58 es detenido en Jerusalén hasta el 60, y del 61 al 63 en Roma, hasta que su causa es sobreseída por el tribunal romano. En la cautividad romana escribe las *Cartas a Filemón, a los Colosenses, a los Efesios* y, quizá, *a los Filipenses*, si no la escribió antes en su cautividad de Éfeso (entre el 54 y el 57). Por ello estos cuatro escritos suelen llamarse *Cartas de la Cautividad*[29].

En éstas se encuentran las grandes himnos cristológicos (*Phil* 2,6-11; *Eph* 1,3-14; *Col* 1,15-20), que representan una profundización en la especulación paulina: la preexistencia divina de Jesús, su venida al mundo, su humillación hasta la muerte en la cruz, su exaltación como Señor y su mediación en la obra mediadora en la creación (*Col* 1,5-20). El Apóstol, al bucear en el misterio de Cristo, toma conciencia de la *dimensión universal y cósmica* de la Redención obrada por Jesús. En este sentido, nadie puede salvarse solo; además, la instauración de una sociedad cristiana es como un anticipo y anuncio de la realidad futura. Pablo alcanza una nueva síntesis, que desde el futuro hacia el presente, se proyecta hacia atrás, al pasado, recurriendo a la terminología de la sabiduría y de la apocalíptica. Contempla en la creación y redención la primacía absoluta y universal de Cristo y la proyecta al futuro de la historia de la salvación, reuniendo así en la reconciliación con Dios a todos los que se oponían entre sí —judíos y gen-

28. «El discurso a los paganos con sus pretensiones de salvarse por la sabiduría humana es todavía más duro. Ellos no han reconocido en la práctica a aquel Dios al que sin embargo han conocido intelectualmente. Para castigarlos, Dios los ha abandonado a los vicios más abominables (*Rom* 1,24-32, en relación con la denuncia de 1,18-23). Pero la argumentación más radical contra el camino pagano de la salvación la elabora Pablo en *1 Cor* 1-2. La sabiduría cristiana queda allí identificada paradójicamente con el "Cristo crucificado" en el "discurso de la cruz" (Cfr. *1 Cor* 1,21-24)» (SEGALLA, *Ibidem*, pp. 441-442).

29. Hoy día es común la opinión de que Filipenses (y en mucha menor medida también Colosenses), la escribió el Apóstol en Éfeso, durante una cautividad, tal vez originada tras el motín de los orfebres.

tiles— y estaban alejados de Dios por el pecado (*Eph* 1,9-10.15-23; *Col* 1,15-20).

En su eclesiología hay una maduración de la metáfora del cuerpo, añadiendo la imagen de la «cabeza» a los miembros (*Eph* 1,2; 4,5; *Col* 1,18; 2,10.19). Al reflexionar sobre Cristo, esposo de la Iglesia, proyecta también su luz sobre el matrimonio cristiano (*Eph* 5,22-33). En esta etapa Pablo pone de relieve la tarea de la familia y en especial del matrimonio para llevar a cabo la obra redentora. En este cambio de perspectiva —de lo individual a lo social— debió de influir el contacto con las religiones mistéricas, muy difundidas; éstas, así como el primer gnosticismo[30], atribuían al Redentor, fuera o no el «Hombre Primordial», una tarea de «rescatar la luz encerrada en la materia». También debió de influir la extensión del cristianismo y las experiencias místicas de Pablo. El *misterio de Jesucristo* tiene su origen en el misterio mismo de Dios que ahora ha sido revelado[31].

iv) *Última etapa: pastoral. La piedad cristiana en la vida diaria.* En los últimos años de su vida, Pablo dirigió a sus discípulos más queridos tres epístolas: dos *a Timoteo* y una *a Tito*. Estas Cartas, desde el siglo XVIII, recibieron el nombre de *Epístolas Pastorales*. La *Primera a Timoteo* debió de escribirse a fines del año 65, posiblemente desde Macedonia. Muy cercana en fecha y lugar, posiblemente también a fines del 65 y desde Macedonia, es la *Carta a Tito*. En ambas Pablo goza de libertad. En cambio, la tercera —la *Segunda a Timoteo*— está escrita durante la última cautividad del Apóstol, seguramente ya en Roma y próximo a su martirio: debe asignarse, pues, la fecha del año 66 ó 67[32]. En estas Cartas

30. El peligro provenía en Colosas de especulaciones del entorno judaico (*Col* 2,16), impregnadas de filosofía helenística, que concedían excesiva importancia, capaz de comprometer la supremacía de Cristo, a las potencias celestes que dirigen la marcha del cosmos.

31. «Este acceso de los gentiles a la salvación de Israel en Cristo es el gran «misterio» (*Eph* 1,9; 2,3-6.9; *Col* 1,27; 2,2; 4,3) cuya contemplación le inspira, en el atardecer de su vida, acentos inimitables sobre la infinita sabiduría que ve desplegada en este misterio (*Eph* 3,9; *Col* 2,3) sobre la caducidad insondable de Cristo que en él se manifiesta (*Eph* 3,18ss) sobre la elección enteramente gratuita que hace de Pablo —el último de todos— el ministro de ese misterio (*Eph* 3,2-8). Este plan de salvación se ha desarrollado por etapas conforme a los designios eternos de Dios (*Eph* 1,3-14) y su término son los desposorios de Cristo con la humanidad salvada que es la Iglesia (*Eph* 5,22-32)» (*Biblia de Jerusalén*, "Introducción a las epístolas de san Pablo").

32. El proceso del pensamiento paulino que acabamos de hacer sigue la línea de los mejores exegetas católicos de las últimas décadas. Sin embargo, en ámbito protestante liberal, a partir del siglo XIX, se ha ido extendiendo la opinión, compartida por no pocos católicos en los últimos años, de que las Cartas Pastorales no son auténticas de san Pablo, sino posteriores, debidas a algún discípulo suyo, que pensó que la doctrina que exponía era verdaderamente paulina y no suya, por lo que pensaba ser más justo atribuir sus escritos al maestro: es el uso bienintencionado de la pseudonimia, generalizada en aquellos tiempos. En la actualidad se dicute la autenticidad de estas Cartas, sin haberse llegado a un consenso entre los autores. Nosotros nos inclinamos más bien por la autenticidad, aunque abiertos a la discusión. En cualquier caso, las Pastorales son escritos divinamente inspirados, de cuya pertenencia al Canon de la Sagrada Escritura no cabe dudar: así lo ha sentido la Tradición de las iglesias desde los orígenes y fue definido por los Concilios de Trento y Vaticano I.

se refleja una situación eclesial ya asentada y se subrayan las virtudes que corresponden a la perseverancia en la fe. Destaca sobre todo el retrato de cómo debe ser el cristiano, fruto de una síntesis de virtudes humanas y sobrenaturales.

En las Pastorales aparecen términos propios del Apóstol, como *mysterion* (*1 Tim* 3,9; 3,16), el *kérigma* de la salvación por medio de la muerte de Cristo (*1 Tim* 2,5-7; *2 Tim* 2,8; *Tit* 2,14) y el de la gracia sin las obras (*2 Tim* 2,8; *Tit* 2,11; 3,5). En cambio, las expresiones sobre la escatología han sido en parte modificadas respecto de las demás Cartas paulinas[33]. La *eusebeia* (piedad), es el término más específico de las Pastorales, ausente en las cartas anteriores[34]. Resume la buena conducta del cristiano: esclavo o libre, hombre o mujer, joven o anciano. El acontecimiento salvífico de Cristo es llamado también «misterio de piedad» (*1 Tim* 3,16). Al contrario, la conducta mala es denominada como *asebeia* (impiedad: *2 Tim* 2,16; *Tit* 2,12). Esta «piedad» expresa el espíritu de oración, pero ante todo el conjunto de los deberes religiosos y morales que debe vivir y cumplir cada cristiano. Por eso se insiste mucho más en la estrecha relación que ha de darse entre la fe y el *ethos* cristiano (*Tit* 1,16; *2 Tim* 3,5). Es más, se señala cómo la conducta diaria y virtuosa del cristiano ha de estar unida a la estructura interna de la Iglesia (obispos-presbíteros, diáconos, viudas, etc.), que tiende a presentar una imagen de credibilidad ante la sociedad pagana y ante cualquier autoridad política (*1 Tim* 2,1; *Tit* 3,1-2).

v) La *Carta a los Hebreos*. Al mismo período pertenece quizá la *Epístola a los Hebreos*, muy discutida en su autenticidad paulina. Tiene características peculiares: es la única del epistolario paulino que no trae saludos iniciales, ni dirección, aunque sí una breve despedida. Debió de ser escrita desde Italia, quizá en Roma. Calificada por el mismo hagiógrafo como «discurso de exhortación», esta carta desarrolla fundamentalmente el carácter sacerdotal de Jesús, (*Heb* 13,22): Cristo Jesús, muerto y resucitado, «está a la derecha de Dios e intercede por nosotros».

La encarnación del Hijo de Dios de *Ioh* 1,14 y *Phil* 6,6-11 se expresa en *Heb* 10,5 en clave sacerdotal[35]. La cristología apela a la historia de Jesús, a su agonía (*Heb* 5,7-8), y a su muerte; mientras que no aparece la terminología de su resurrección. Así, el autor de la Carta traza el nuevo modelo sacerdotal: Jesús, es el *sumo sacerdote*, que se ofrece en sacrificio a sí mismo «una vez para siempre» (*Heb* 7,27; 9,12; 10,10), que sustituye a los de la Alianza Antigua, siendo el me-

33. Se habla de una escatología presencial (*Tit* 2,11-13; 3,4) y futura (*1 Tim* 6,14) en términos de *epifanía* (manifestación) (*1 Tim* 6,14; *Tit* 2,3.11; 3,4; *2 Tim* 1,10; 4,1.8).

34. Cfr. *1 Tim* 2,2; 3,16; 4,7-8; 6,3.5-6.11; *2 Tim* 3,5; *Tit* 1,1; fuera de las Pastorales sólo aparece cuatro veces en *1 Pet* y una en *Act* 3,12.

35. Era necesaria la Encarnación para ofrecer a Dios un sacrificio agradable, que consiste no en sacrificios cultuales, sino en cumplir su voluntad: obedecer al Padre hasta dar la vida con la muerte de cruz (*Heb* 5,8-9). Con esta obediencia, Jesús se hizo causa de salvación eterna para todos los que le obedecen (o creen en Él: *Heb* 5,9).

diador de la Nueva Alianza (*Heb* 8,7-13). Realiza el sacrificio de expiación por el pecado, que sustituye al que se celebraba en el día del *kippur*.

Jesús es proclamado Hijo, y como tal, superior a los ángeles y a Moisés, que fue sólo un siervo de la casa de Dios (*Heb* 3,3-6); en relación con el AT, Él es la palabra de Dios dirigida a los hombres (*Heb* 1,11-12; 2,17) para poder ser su mediador y su cabeza y compartir con ellos la carne y la sangre, el dolor y la muerte (*Heb* 1,14). Esta *cristología soteriológica en clave sacerdotal* se convierte en medio para exhortar a la cristianos a la fidelidad. En esta línea se recuerdan las grandes figuras del AT (*Heb* 11). Jesús, como Cabeza, recorre el camino delante de los suyos, para enseñarles a aceptar el sufrimiento (*Heb* 12,3-10). La fe y la vida tienen que ir unidas, porque el nuevo sacrificio y el nuevo sacerdocio son de carácter existencial y abarcan a todo el hombre (*Heb* 5,7-10).

En suma, el epistolario paulino se formó progresivamente a lo largo de unos quince años de vida apostólica muy intensa, llena de experiencias místicas. Además, el Apóstol tuvo ocasión de entrar en contacto con culturas y religiones muy distintas. Todo esto puede servir para explicar que, en las Cartas, se noten cambios de enfoque y una progresiva maduración en ciertos temas, dejar de lado algunos argumentos para ocuparse de otros y una variación de estilo apreciable.

35

LAS GRANDES EPÍSTOLAS (I)

Salvación y «justificación por la fe» en las Cartas a los Gálatas y a los Romanos

1. La salvación en las «Grandes Cartas» paulinas

Iniciamos el análisis del mensaje salvífico paulino tomando como punto de partida lo que antes denominamos «etapa soteriológica» o segunda fase de maduración del pensamiento del Apóstol[1], que coincide con su tercer viaje apostólico —años 54 a 58—. San Pablo vivió tres años en Éfeso; luego pasó el invierno en Corinto y finalmente volvió a Jerusalén. En Éfeso escribe la *Carta a los Gálatas* y las dos *a los Corintios*, mientras que en su estancia invernal en Corinto redactó la *Carta a los Romanos*. La Parusía se contempla ya más lejana[2], dirigiendo su mirada salvífica a todos los hombres —judíos y gentiles, creyentes o no—, e incluso al cosmos, que aguarda «impaciente» su redención junto a la del hombre (*Rom* 8,22-23).

1. *Las Cartas a los Tesalonicenses*, primeros escritos del Apóstol, en razón de su temática *escatológica*, las veremos en el último capítulo donde agrupamos los textos de la Escatología general del NT. «En esta primera etapa de su apostolado, el pensamiento del Apóstol aparece enteramente centrado en la Resurrección de Cristo y en su Venida gloriosa que traerá la salvación a los que hayan creído en Él, aun cuando hubieran ya muerto (*1 Thes* 4,13-18). Describe esta Venida gloriosa según las tradiciones de la apocalíptica judía y del cristianismo primitivo (discursos escatológicos de los Sinópticos, sobre todo *Mt*). Conforme a las enseñanzas de Jesús, ora insiste en la inminencia imprevisible de esta Venida, que exige vigilancia (*1 Thes* 5,1-11), hasta el punto de producir la impresión de que él y ellos la verán en vida (*1 Thes* 4,17); ora tranquiliza a sus fieles inquietos por esta perspectiva, recordándoles que no ha llegado aún el Día y que ha de ser precedido de algunas señales (*2 Thes* 2,1-12). Estas ya no son tan claras para nosotros como debieron de serlo para los primeros lectores. Parece que Pablo se imagina al Anticristo como un individuo que vendrá en los últimos tiempos. En cuanto al Obstáculo "que ahora le retiene" (*2 Thes* 2,6), algunos intérpretes han visto en él al imperio romano, otros a la predicación evangélica, pero nada hay de cierto» (*Biblia de Jerusalén*, p. 1.502).

2. Las perspectivas escatológicas persisten en *Gal* y *Rom*: estamos salvados en esperanza (*Rom* 5,1-11; 8,24); pero, como en las epístolas a los Corintios, se subraya la realidad de la salvación comenzada: se posee ya el Espíritu de la Promesa a título de primicias (*Rom* 8,23), el cristiano vive desde ahora en Cristo (*Rom* 6,11) y Cristo vive en él (*Gal* 2,20).

La *fe en Cristo muerto y resucitado* (*1 Cor* 15,1-3; *Rom* 4,25), como único camino de salvación, es en las Grandes Epístolas tema de confrontación con las otras dos vías salvíficas: la *Ley*, que sostenían los judíos, y la *Sabiduría*, que proponían los griegos. Mientras las *Cartas a los Corintios* contraponen el *Cristo-Sabiduría de Dios* a la vana sabiduría del mundo, las dirigidas a los *Gálatas* y a los *Romanos* oponen el *Cristo-Justicia de Dios* a la justicia que los hombres pretendían conseguir por sus propios medios; si en las primeras el peligro provenía del espíritu griego, con su orgullosa confianza en la razón; en estas últimas proviene del espíritu judío, con su orgullosa confianza en la Ley.

En las *Cartas a los Corintios* la perspectiva escatológica está siempre presente y penetra toda su exposición sobre la resurrección de la carne[3]. La adaptación del Evangelio al mundo nuevo, en el que va penetrando, se manifiesta sobre todo en la contraposición de la «locura de la Cruz» a la «sabiduría» helénica. A los corintios, divididos por sus diversos maestros y mensajes, Pablo les recuerda que sólo hay *un maestro*, Cristo, *un solo mensaje*, la salvación por la Cruz, y que ésa es *la única y verdadera Sabiduría* (*1 Cor* 1,10-4,13). Así, sin olvidar las perspectivas escatológicas, insiste más en la vida cristiana presente, deduciendo de «la fe por la que somos justificados» valiosas consideraciones sobre la «teología del cuerpo», con una nueva «dimensión sacramental de la salvación» que conduce a la unión con Cristo.

A consecuencia de la *crisis gálata*[4], Pablo va a profundizar en la vida que dimana de la fe. Hay particular afinidad entre las *Cartas a los Gálatas y a los Romanos* —se completan y se explican mutuamente—, porque tratan del mismo tema de la *salvación por la gracia*, es decir, de la *justificación* dada por la *fe* en Cristo, en oposición a las obras de la Ley mosaica[5]. La controversia entre judaizantes y conversos procedentes de la gentilidad está viva en estas epístolas. Sus conclusiones

3. Cfr. *1 Cor* 15. Las descripciones apocalípticas de las dos *Cartas a los Tesalonicenses*, que estudiaremos más adelante en la Escatología (Tema 49), están presentadas en las Grandes Espístolas de un modo más racional, que justifica esta esperanza, siempre difícil para la mentalidad griega.

4. Algunos judaizantes vinieron a decir a los fieles de Galacia que no podían salvarse si no practicaban la circuncisión, poniéndose así bajo el yugo de la Ley (*Gal* 5,2ss). Para Pablo, Cristo es el Hijo de Dios enviado a este mundo «*para rescatar a los que estaban sometidos a la Ley, para que recibiéramos la condición de hijos*» (*Gal* 4,5). Con Él todo es nuevo. Lo que importa en adelante no es ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la nueva creación (*Gal* 6,15). La Jerusalén hacia la que todos nos encaminamos no es la Jerusalén de esta tierra, sino la Jerusalén celestial, la que es libre (*Gal* 4,26).

5. San Pablo, sin negar el valor de la economía antigua, le asigna los justos límites de etapa provisional en el conjunto del plan de salvación (*Gal* 3,23-25). La Ley de Moisés, buena y santa en sí (*Rom* 7,12), hizo que el hombre conociera la voluntad de Dios, pero sin comunicarle la fuerza interior para cumplirla; por lo mismo, no consiguió más que hacerle consciente de su pecado y de la necesidad que tiene de la ayuda de Dios (*Gal* 3,19-22; *Rom* 3,20; 7,7.13). Cfr. GUILLET, J., voz *Justificación*, en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocab. de Teol. Bibl.*, cit., pp. 467-469.

tardarán un tiempo en ser asimiladas por la primitiva Iglesia. Esta cuestión llenará gran parte de las preocupaciones apostólicas de Pablo[6].

La oposición entre Pablo y los llamados «judaizantes» no es algo superficial: el Apóstol es consciente de que se trata de una cuestión crucial: nada menos que la comprensión del significado del Evangelio respecto a la Ley, de la misión de Cristo en la historia de la salvación, de la comprensión del cristianismo[7]. Los judaizantes desarrollan una verdadera campaña de descrédito contra Pablo, por no ser del grupo de los Doce y haber sido perseguidor de los cristianos. La *Segunda Carta a los Corintios* es en este sentido muy importante. Empujado por la necesidad, Pablo estructura toda una «teología del ministerio apostólico», que nos permite descubrir su grandeza humana y espiritual[8]. El Apóstol se defiende de estos ataques, pero ante todo propugnará la autenticidad de la salvación evangélica (*Gal* 1,6-9). «Sus palabras son tajantes y llega a pronunciar un anatema contra los que predican el evangelio distinto del suyo. Así termina la parte introductoria. Sigue luego uno de los textos más interesantes desde el punto de vista histórico. San Pablo, para defender su derecho a predicar y el carácter sobrenatural de su misión, recuerda las etapas principales de su vida: su vocación (*Gal* 1,11-24), el viaje a Jerusalén con Bernabé y Tito, probablemente con ocasión del Concilio de los Apóstoles (*Gal* 2,1-10) y el episodio de Antioquía (*Gal* 2,11-21)»[9].

«Dentro de este «evangelio», el llamamiento de los gentiles a la Iglesia en paridad con los judíos será la buena nueva de Pablo: Dios ahora *(nun)* se ha apiadado de todos los hombres y llama a todos a la salvación: *Porque todos nosotros, tanto judíos como griegos, tanto siervos como libres, fuimos bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu* (*1 Cor* 12,13). *Ya no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer, ya que todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús* (*Gal* 3,28). Con la

6. No obstante la resolución de la asamblea de Jerusalén, los judaizantes desarrollaron una constante propaganda en Galacia, Corinto (cfr. *2 Cor* 11,21-23), Filipos (cfr. *Phil* 3,18-19), Colosas (cfr. *Col* 2,8), Éfeso (cfr. *1 Tim* 1,3) y Creta (cfr. *Tit* 1,14), y constituyeron una amenaza, presente aunque menos intensa, hasta la muerte de Pablo (cfr. *2 Tim* 3,5-6). Cfr. LODS, M., voz *Justificación*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cit., pp. 883-886.

7. La promesa divina hecha a Abrahán antes del don de la Ley (*Gal* 3,16-18; *Rom* 4), ha sido cumplida en Cristo: su muerte y su resurrección han obrado la destrucción de la vieja humanidad, viciada por el pecado de Adán, y la creación de una humanidad nueva (*Rom* 5,12-21). El hombre unido a Cristo por la fe y animado de su Espíritu, recibe ya gratuitamente la verdadera justicia y puede vivir según la voluntad divina (*Rom* 8,1-4). Es verdad que su fe ha de florecer en obras buenas; pero estas obras realizadas por la fuerza del Espíritu (*Gal* 5,22-25; *Rom* 8,5-13), ya no son las obras de la Ley en que ponían orgullosamente su confianza los judíos. Son obras accesibles a todos los que creen, aun cuando hayan venido del paganismo (*Gal* 3,6-9.14; *Rom* 4,11).

8. Cfr. SCHELKLE, K.H., *La Segunda Carta a los Corintios*, Herder, Barcelona 1969, pp. 7-14.

9. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas*, cit., vol. 6, p. 99.

Carta a los Romanos y su larga exposición de la doctrina de la justificación acaba esta gran etapa del mensaje peculiar paulino»[10].

2. La «justificación por la fe» en Gálatas

La Carta tiene acentuado carácter polémico desde el inicio hasta el final, pues fue escrita bajo circunstancias de gran inquietud por la noticias que llegan desde las comunidades de Galacia: los gálatas se apartaban de las enseñanzas del Apóstol para seguir prácticas judías (circuncisión, ley, culto). La estructura literaria no es clara, por lo que cada comentarista presenta un esquema distinto[11]. En cambio, todos los autores muestran acuerdo en que la tesis fundamental de la Carta viene enunciada en *Gal* 2,15-21: *Dios justifica a los judíos y a los gentiles por la fe en Cristo.* Se puede ver el cuerpo de la Carta organizado en tres bloques, traspasados por la tesis de fondo (*Gal* 2,15-21), y un «excursus» sobre las relaciones de Pablo con la comunidad (*Gal* 4,8-20).

i) En el *primero* (*Gal* 1,6-2,14) presenta el tema de la *libertad* respecto de la circuncisión y la Ley, avalada por la autoridad apostólica de Jerusalén. Para expresar el modo como somos justos delante de Dios, Pablo comienza de forma tajante: *ningún hombre es justificado por las obras de la Ley* (*Gal* 2,16). Y de manera positiva relaciona la justificación con la «fe *en* Cristo»[12]. La fe es ante todo aceptación del mesaje de la Cruz y deseo de alcanzar a Cristo.

ii) El *segundo* (*Gal* 3,1-5,15), tiene como eje el «midrásh» sobre Abrahán. *Gal* 3,1-5,15 destaca las figuras de *Abrahán* y de *Cristo*, su descendiente y heredero de la promesa. Hace una relectura de la Escritura a partir de Cristo crucificado y resucitado[13]; procurando así responder, con su argumentación del midrásh so-

10. Casciaro, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT*, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 176-177.

11. Cfr: George, A.-Grelot, P., *Introducción crítica al NT*, Herder, Barcelona 1983, pp. 586-587; Kuss, O., *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976, pp. 393-394; Brown-Fitzmyer-Murphy, *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Cristiandad, Madrid 1072, vol 1, pp. 600-601; Segalla, G., *Panoramas del NT*, Verbo Divino 1989, pp. 259-265; Cothenet, E., *La Carta a los Gálatas*, Verbo Divino, Estella 1991, p. 38.

12. «Como si ninguna definición pudiera expresar toda la verdad del misterio, recurre a tres fórmulas: el hombre es justificado por medio de *(dia)* la fe en Jesucristo; somos justificados a partir de *(ek)* la fe y justificados en *(en)* Cristo. Si hay que buscar el valor propio de estas preposiciones, diríamos que la justificación se deriva de la fe, como el agua de la fuente; le fe es el medio del que Dios se sirve para justificar al pecador; y finalmente, es en la atmósfera de la fe donde se desarrolla toda la vida del hombre justificado». (Cothenet, E., *La Carta a los Gálatas*, Verbo Divino, Estella 1991, p. 26).

13. «A la luz del acontecimiento de la Pascua, los autores del NT han releído el AT. El Espíritu Santo enviado por el Cristo glorificado (Cfr. *Ioh* 15,26; 16,7) les ha hecho descubrir el sentido espiritual. Han sido así llevados a afirmar, más que nunca, el valor profético del AT;

bre Abrahán, a los razonamientos bíblicos de los adversarios. Acude en primer lugar a la experiencia espiritual de los gálatas —¿de quién han recibido el Espíritu? (*Gal* 3,1-5)—; recuerda la promesa divina hecha a Abrahán, por la fe y no por las obras de la Ley (*Gal* 3,6-14), desarrollando una dialéctica entre dos modos de existencia: la cristiana y la judía y sus correspondientes binomios, fe/ley, justificación/transgresión, bendición/maldición y vida/muerte. Cristo, maldecido en la Cruz por la Ley, nos ha liberado de la maldición de la ley.

La promesa hecha a la descendencia de Abrahán no puede quedar anulada por la Ley entregada posteriormente a Moisés —fue provisional y nunca anuló la promesa—, sino que lo sometió todo al pecado (*Gal* 3,15-25). La herencia, la justificación y la vida no pueden ser dadas por la Ley (*Gal* 3,21), sino por la promesa (*Gal* 3,14.16.17.18.21.22.29). Y concluye diciendo que, de una parte, formamos una sola cosa en Cristo Jesús porque somos la descendencia de Abrahán, para quienes vale la promesa (*Gal* 3,26-29); y, de otra, que acabada la tutela de la ley, somos hijos en el Hijo gracias al Espíritu, fruto de la promesa (*Gal* 4,1-7).

Tras apelar a la experiencia de los gálatas (*Gal* 4,8-20) para que se despierte de nuevo el afecto que Pablo les tiene, vuelve a releer la Escritura en las esposas de Abrahán: los cristianos somos hijos de la mujer libre (Sara), y no de la esclava (Agar) como los judíos (*Gal* 4,21-31). Así concluye con la verdadera libertad con la que «Cristo nos ha liberado» (*Gal* 5,1) y su consecuencia parenética: *Habéis sido llamados a la libertad, no al libertinaje de la carne, sino a la libertad en orden al amor* (*Gal* 5,13-14).

iii) Y el *tercero* (*Gal* 5,16-6,10) es de carácter parenético, con consejos prácticos centrados en *la dialéctica entre carne y Espíritu.*. Tanto *Gal* 5,16-20, como *Gal* 6,1-10 forman una inclusión al comienzo y al final con el tema del «Espíritu»: caminar según el Espíritu y vivir según el Espíritu[14]. El Apóstol aclara que la libertad de la ley no debe identificarse con el libertinaje moral, sino con un compromiso moral en la línea de la caridad —típico de la «nueva criatura» (*Gal* 6,15)—, dada por la fe y por la justificación y viviendo en el Espíritu.

En cada uno de estos apartados hay una contraposición dialéctica entre el camino de la justificación o salvación «mediante la fe», con sus consecuencias de

pero, por otra parte, a relativizar fuertemente su valor como institución salvífica. este segundo punto de vista, que aparece ya en los evangelios (Cfr. *Mt* 1,11-13 y par.; 12,41-42 y par.; *Ioh* 4,12-14; 5,37; 6,32), se manifiesta con todo su vigor en algunas cartas paulinas, así como en la Carta a los Hebreos. *Pablo y el autor de la Carta a los Hebreos demuestran que la Toráh, como revelación, anuncia ella misma su propio fin como sistema legislativo (Gal 2,15-5,1; Rom 3,20-21; 6,14; Heb 7,11-19; 10,8-9). Por ello, los paganos que se adhieren a la fe en Cristo no deben ser sometidos a todos los preceptos de la legislación bíblica, reducida ahora, como conjunto, a la institución legal de un pueblo particular.* Pero ellos deben, sí, nutrirse del AT como Palabra de Dios, que les permite descubrir mejor todas las dimensiones del misterio pascual del cual viven (Cfr. *Lc* 24,25-27.44-45; *Rom* 1,1-2)» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, III,A.2).

14. Cfr. SEGALLA, G., *Panoramas del NT*, Verbo Divino, Estella 1989, p. 263.

vida en el Espíritu, y el camino de la justificación judía por «la circuncisión y la Ley mosaica».

3. La salvación de todos por la fe en Romanos

No habían llegado aún a Roma los judaizantes. El único problema serio no era la unidad, sino el relativo a los alimentos puros e impuros y a los días de ayuno. «El motivo de esta larga exposición teológica pudo haber sido por el deseo de presentar su Evangelio de una forma clara y precisa, a fin de responder a las murmuraciones que ciertamente circulaban sobre él y sobre su mensaje, a las que se refiere en 3,8. La acusación más fuerte que se le hacía parece ser que era la de predicar un libertinismo moral, despreciando y negando la validez y el valor de la ley y favoreciendo consiguientemente un cierto laxismo moral. Estas acusaciones procedían del mismo frente judeo-cristiano con el que ya nos hemos encontrado, aunque sea de manera distinta, en la Carta a los Gálatas»[15].

Pablo se centra, pues, en lo que ya escrito a los Gálatas en tono apasionado y polémico, pero ahora trata de profundizar en una serena exposición doctrinal[16]. Las grandes perspectivas paulinas, pues, esbozadas en *la Carta a los Gálatas*, se amplían en *Romanos*, quizá la más bella síntesis de la doctrina del Apóstol[17].

Tras la presentación y acción de gracias iniciales de Romanos, Pablo expone el anuncio de la salvación de todos por la fe: *No me avergüenzo del Evangelio, pues es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío en primer lugar y también del griego. Pues en él se revela la justicia de Dios de la fe hacia la fe, como está escrito: El justo vivirá de la fe* (*Rom* 1,16-17). Habla, por un lado, de la igualdad del judío y del gentil ante la salvación; y, por otro, recuerda la prioridad del judío sobre el griego. Esta tensión entre el alcance universal de la salvación y la singularidad del antiguo pueblo de Dios se encuentra en el núcleo de su mensaje.

En la parte doctrinal de la Carta (*Rom* 1,18-11,36), que ocupa más de la mitad de su escrito[18], Pablo expone la naturaleza y consecuencias de la justificación por la fe. Suelen distinguirse tres bloques:

15. Segalla, G., *Panoramas del NT*, cit., p. 281. Más adelante nos lo volveremos a encontrar en *2 Cor*.

16. Más de un versículo de *Gal*, para ser bien entendido, necesita las exposiciones correspondientes de *Rom*. Por ejemplo: *Gal* 2,16ss; 4,7; 5,14.16; 6,2; etc. Cfr. AA.VV., *Introducción crítica al NT*, Herder, Barcelona 1983, vol. 1, p. 615.

17. No se trata, sin embargo, de una síntesis completa, no contiene toda su doctrina. El interés primordial que le otorgó la controversia con Lutero sería perjudicial si nos llevara a olvidar las otras epístolas que ofrecen un panorama más vasto.

18. La parte parenética de esta Carta trata de las exigencias de la nueva vida (*Rom* 12,1-15,13) y desarrolla fundamentalmente dos grandes temas de los que ahora no podemos ocuparnos: la vida cristiana como culto rendido a Dios en espíritu (12,1-13,14); y el deber de caridad de los fuertes para con los débiles (14,1-15,13). A la conclusión (*Rom* 15,14-33) sigue una carta de recomendación para Febe (*Rom* 16,1-23) y termina con una doxología (*Rom* 16,25-27).

i) En *el primero* (*Rom* 1,18-4,25) muestra la necesidad de la justificación: describe con gran fuerza la situación de pecado en la que se encuentran todos los hombres: los paganos por su idolatría y perversiones (*Rom* 1,18-32), y los judíos por sus pecados y transgresiones (*Rom* 2,1-24). No basta, pues, la «circuncisión de la carne», sino la «del corazón» (pureza interior: *Rom* 2,25-3,8) para salvarse. Y como todos, judíos y gentiles, son pecadores (*Rom* 3,9-20), necesitan ser justificados gratuitamente por Dios, por medio de la fe en Cristo[19].

ii) El *segundo* (*Rom* 5-8) fundamentalmente describe los efectos —muerte/vida, Ley/Espíritu— de la justificación por la fe como don de Dios. Fruto de la justificación es la salvación; salvación que es *ya* —aunque no del todo— una situación nueva en la vida del cristiano. Primero se nos presenta la salvación y vida eterna conseguidas por el «nuevo Adán» (*Rom* 5), y después (*Rom* 6-8) desarrolla el tema con una reflexión sobre el «modo» de esta historia salvífica: la libertad respecto del pecado (*Gal* 6,1-23), la libertad frente a la Ley (*Rom* 7,1-25), y la libertad ante la muerte mediante el don del Espíritu que habita en el cristiano y le ofrece la experiencia del Padre y las arras de la futura resurrección con Cristo, junto a la liberación del cosmos (*Gal* 8,1-39)[20].

iii) Y el *tercero* (*Rom* 9-11) versa sobre la elección gratuita de Israel entre todos los pueblos de la tierra. No se trata de un digresión, sino de la aplicación de la «justificación» a la historia de la salvación: la economía mosaica, que tuvo su valor de etapa preparatoria, ha caducado. Los judíos que pretenden mantenerse en ella se colocan fuera de la verdadera salvación. Dios ha permitido su ceguera para hacer posible a los gentiles el acceso. Sin embargo, Israel no pierde definitivamente su vocación primera, porque Dios es fiel: algunos de ellos, el «pequeño rebaño» anunciado por los profetas, han creído; los demás se convertirán algún día. En adelante los fieles de Cristo, sean de origen judío o gentil, deben estar unidos en la caridad y en la ayuda mutua (*Rom* 12,1-15,13).

19. Termina san Pablo esta exposición con un ejemplo que ya citaba en Gálatas: la figura de Abrahán que recibió las promesas no por sus obras, sino por su fe (*Rom* 4,1-25).

20. Cfr. AA.VV., *Il messaggio della Salvezza*, Elle di Ci, Torino 1988, vol. 2, p. 300. «La redención del cuerpo es, según San Pablo, objeto de esperanza. Una esperanza que ha arraigado en el corazón del hombre, en cierto sentido, inmediatamente después del primer pecado. Basta recordar las palabras del libro del Génesis a las que tradicionalmente se llama "proto-evangelio" (*Gen* 3,15) y que por consiguiente son, podríamos decir, algo así como el comienzo de la Buena Nueva, el primer anuncio de la salvación. Según el texto de la Carta a los Romanos, la redención del cuerpo va unida precisamente a esta esperanza, en la que —como leemos— "hemos sido salvados" (*Rom* 8,24). *Mediante la esperanza*, que se remonta a los mismos comienzos del hombre, la redención del cuerpo tiene su dimensión antropológica: es la redención del hombre. Y ésta se irradia, al mismo tiempo, en cierto sentido, sobre toda la creación, la cual desde el principio ha sido vinculada de modo especial al hombre y subordinada a él (*Gen* 1,28-30). La redención del cuerpo es, pues, la redención del mundo: tiene una dimensión cósmica» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21-VII-1982).

4. Ley, Fe, vida y justificación

San Pablo al hablar de *dikaiosis* (justificación) no se limita a repetir los conceptos del AT, sino que del adjetivo *dikaios* compone un sustantivo abstracto, relativamente nuevo: *dikaiosyne* (el griego clásico para referirse a la justicia usaba *dike*[21]. *Justicia (dikaiosyne)* es una propiedad de Dios, en el sentido de que sólo Dios es verdaderamene justo[22]. En hebreo hay fluctuación entre el sustantivo *sedeq*, justicia, y el adjetivo *sadîq*, justo. También se da la ambigüedad en *emet* como sustantivo (firmeza) y como adjetivo (firme, verdadero, leal). Sedeq se aplica a Dios en el contexto de la Alianza: Dios es *sedeq*, en el sentido de que cumplirá lo que ha prometido[23]. En esta línea debe entenderse el concepto de «justicia de Dios»[24].

El significado de la «justificación» paulina se compendia en el siguiente texto: *No me avergüenzo del Evangelio, pues es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío en primer lugar, y también del griego. Pues en él se revela la justicia de Dios de la fe hacia la fe, como está escrito: 'el justo vivirá de la fe' (Hab 2,4)* (*Rom* 1,16-17). Dios comunica «su justicia» al que cree, sin hacer distinciones. De este modo todo hombre llega a ser justo. La curiosa expresión *de la fe hacia la fe*, que ha tenido muchas interpretaciones, parece querer decir: «desde una fe incipiente, hacia una fe cada vez más firme»: Dios otorga su justicia al que cree en la medida de su fe, y cuanto más cree el hombre tanto más le ayuda Dios. Por otro lado, la cita de *Hab* 2,4 es muy significativa. Con un método rabínico de exégesis, Pablo aplica el texto profético a una circunstancia distinta[25].

21. El nuevo sustantivo indica una propiedad de Dios y se relaciona con el poder divino de «convertir a un hombre en justo»; es decir, indica la acción de Dios, mediante la cual un hombre llega a ser justo. Más exactamente, la palabra *dikaiosyne Theou* se encuentra en el NT 12 veces, de las que 9 son del Apóstol y 8 de ellas en *Rom* (Cfr. *Rom* 1,17; 3,5.21.22.25.26; 10,3 dos veces). La palabra *dikaiosis* y su sinónimo *dikaioma* se encuentran en san Pablo 7 veces (más dos en la Carta a los Hebreos). Este último término se encuentra también en *Lc* y en *Apc*, pero, en el caso de *Apc* indica «las operaciones de los santos». El verbo *dikaioo*, en cambio, es muy frecuente (unas 40 veces en el NT, 26 en el «corpus» paulino). Su sujeto en los escritos paulinos es siempre Dios, tanto expllícita como implícitamente.

22. Cfr. *1 Sam* 12,7; *Miq* 6,5; *Is* 45,21.24; 51,5; etc.

23. Cfr. *Dt* 10,18; *Os* 2,2; *Ioel* 2,23; *Is* 32,15; 33,5; 48,18.

24. En el AT se llama «justo» al que cumple con todos sus compromisos con Dios (*Am* 5,7; 6,12). Es siempre el enfoque de la Alianza lo que domina. En los escritos sapienciales —sobre todo en el libro de la Sabiduría— el «justo» adquiere una connotación ética, más que jurídica: no sólo es el que cumple sus compromisos, sino el hombre fiel que no cae en idolatría, el de corazón puro y piadoso que merece de verdad el nombre de hijo de Dios (*Tob* 3,2; 12,9; 14,9.11; *Sap* 1,15; 2,10; 3,1; *Qoh* 10,23; etc.).

25. En el libro de Habacuc, Dios prometía la salvación de la invasión asiria a los que permaneciesen fieles: el texto equivale, pues, a «los que sigan fieles vivirán gracias a su fidelidad». En el *Peser de Habacuc* de Qumrán se lee: «"Pero el justo vivirá por su fe". La explicación de esto concierne a todos los que practican la ley en la casa de Judá, a los que Dios librará de la casa del juicio por causa de su aflicción y de su fe/fidelidad hacia el maestro de justcia» (*1 Q pHab*

La fe en Dios trae consigo la justificación y, por ello, la verdadera vida. Se relacionan así tres conceptos claves de la soteriología paulina: *fe, vida y justificación.* Lo importante es señalar que, como muestra el ejemplo de Abrahán, la justificación viene de la fe y no del cumplimiento de la Ley de Moisés, ya que Abrahán es anterior a Moisés[26].

El Apóstol afirma —de modo todavía más tajante en *Gal* que en *Rom*— que nadie es justificado por las obras de la Ley (cfr. *Gal* 2,16); luego la justificación viene de la fe y no de las obras (cfr. *Rom* 3,20.21.22.28; 5,1; *Gal* 3,8.24). Más aún, puesto que la fe no depende de méritos anteriores, la justificación es «gratuita», es un don *(dorean)* (*Rom* 5,17). Por este motivo, los gentiles, que no buscaban la justicia, han sido justificados (cfr. *Rom* 9,30), mientras que Israel, que buscaba la justicia de la Ley, no lo ha sido (*Rom* 10,3). La justificación se relaciona, pues, con la Ley. Pero ésta no puede justificar, porque no implica la fe, sino la observancia de los preceptos: puede, en este sentido, conducir a una postura orgullosa como la de quien considera que la justificación le es debida gracias a sus obras.

La obra de Cristo consiste precisamente en asumir sobre sí todos los pecados para reparar la amistad entre Dios y los hombres[27]. Al mismo tiempo, la Ley, si se ve como preparación de Cristo, no es algo malo (cfr. *Rom* 3,31; 7,7.12), es un «pedagogo» que nos ha preparado para la venida del Redentor (cfr. *Gal* 3,24). Por tanto, la Ley es ambivalente: de una parte, contribuye a agravar el pecado, porque lo convierte en pecado de malicia (cfr. *Rom* 5,13; 5,20; 7,7.8; *Gal* 2,19); pero, de otra, es una *praeparatio evangelica* (cfr. *Rom* 3,1-2). En cualquier caso, ahora ha sido superada y sustituida por la Ley de Cristo, ley de fe y de caridad (cfr. *Rom* 8,2; 8,4; 10,4; *Gal* 5,14; 6,2).

5. LEY, PECADO, CARNE Y MUERTE[28]

Pablo vio, por gracia divina, con claridad la tragedia del hombre que vive al margen de Cristo, la existencia humana sometida a la esclavitud del pecado, de la carne y de la muerte y, para los judíos, de la Ley interpretada por los rabinos.

VIII,1-3). «Esta vez se establece un doble vínculo: la práctica de la Ley y la adhesión al doctor esenio; o sea, aquel maestro que enseñaba los caminos de la salvación a los miembros de la nueva alianza. Pablo no conserva más que la vinculación a Cristo, mientras que algunos judeo-cristianos querían precisamente retener las dos: la ley y la fe, reduciendo por tanto a Jesús al rango de un nuevo "maestro de justicia"» (PERROT, CH., *La Carta a los Romanos,* Verbo Divino, Estella 1994, p. 21).

26. Cfr. *Rom* 4,3.5.9.22, donde se cita *Gen* 15,6

27. «La justificación *arranca al hombre del pecado* que contradice al amor de Dios, y purifica su corazón. La justificación es la iniciativa misericordiosa de Dios que otorga el perdón. Reconcilia al hombre con Dios, libera de la servidumbre del pecado y sana» (*CIgC,* n. 1990).

28. Seguimos aquí de cerca la exposición de AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Romanos y a los Gálatas,* EUNSA, 2.ª edic., Pamplona, 1992, pp. 45-50.

Esta situación del hombre irredento afecta a los que, antes o después de Cristo, no se abren a la libertad que Cristo nos trajo (cfr. *Gal* 4,31).

La obra de Cristo comienza por la redención, liberación del *pecado*. El pecado es una situación imperante en la existencia del hombre todavía no redimido; consiste en desobediencia, rebelión contra Dios, contra su ley moral; ha acarreado el estado de enemistad con Dios, de desgracia para el hombre y su destino a la muerte eterna. La consideración del estado del hombre histórico, y la meditación del AT, demuestran que gentiles y judíos, *todos han pecado y carecen de la gloria de Dios* (*Rom* 3,23). Sin la salvación en Cristo, el horizonte sería del todo tenebroso (cfr. *Rom* 3,19). Para Pablo, el pecado es una fuerza que tiraniza al hombre desde el pecado de Adán (cfr. *Rom* 5,12.21)[29].

«El significado de *carne* en el AT abarca no sólo los músculos, sino generalmente todo el cuerpo y aun todo el ser inferior del hombre, comprendidos los sentidos, los instintos, los sentimientos, las pasiones...: todo lo que es material, caduco y que contrasta con las facultades superiores del espíritu humano. Este es el uso que hace también San Pablo. Tras el pecado original, todas esas capas inferiores del ser humano se rebelaron y actúan sin el control de las facultades superiores, la inteligencia y la voluntad: éstas ya no ejercen el control adecuado sobre aquéllas, las cuales actúan como anárquicamente, en oposición con lo más elevado del alma. Esa carne se constituye así en el aliado del pecado contra el espíritu, en una especie de quinta columna de la que se vale el pecado para arrastrar al mal a todo el hombre (cfr. *Gal* 5,16-21.24; *Rom* 6,19; 7,14-24; 8,3-4; 13,14). *Pecado y carne no son lo mismo* (cfr. *Rom* 6,12-14;12,1; *2 Cor* 4,10-11), pero el pecado encuentra su cómplice en esa parte inferior del hombre que, en el amplio significado del AT y de San Pablo, se llama *carne*[30].

»El pecado, con la complicidad de la carne, arrastra a todo el hombre a la enemistad con Dios, a la desgracia, a la enfermedad, en definitiva a la *muerte*: *Así como por medio de un solo hombre (Adán) entró el pecado en el mundo, y a través del pecado la muerte, y de esta forma la muerte llegó a todos los hombres, porque todos pecaron* (*Rom* 5,12). La muerte es el castigo del pecado (*Rom* 6,23). En suma, el hombre sin Cristo es un esclavo del pecado, traicionado por la carne y destinado inexorablemente a la muerte, pues *cuando estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, ocasionados por la Ley, obraban en nuestros miembros dando frutos para la muerte* (*Rom* 7,5). Finalmente, el pecado humano ha proyectado también su desgracia sobre los seres irracionales: *La creación se ve sujeta a la vanidad, no por*

29. Las fuertes expresiones y personalizaciones literarias del pecado no pueden ser interpretadas como si el pecado fuera una criatura, un espíritu maligno con existencia personal. Es más bien la situación, irremediable para el hombre por sí mismo, ante la que es impotente y se encuentra esclavizado, y de cuyas mallas no puede salirse, aun contando con el libre albedrío, con la inteligencia y la voluntad (cfr. *Rom* 7,7-25). La situación trágica de empecatamiento es la realidad patente que Pablo expresa mediante múltiples y crudas imágenes y expresiones literarias.

30. Cfr. BASEVI, C., *La corporeidad y la sexualidad humana en el "corpus paulinum"*, en AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, pp. 301-302.

su voluntad, sino por quien la sometió (el pecado del hombre) (...). Gime y sufre toda ella con dolores de parto hasta el momento presente (*Rom* 8,20-22)»[31].

«En *Rom* 7,5 aparece un cuarto elemento, *la Ley*, que agrava los pecados. Este elemento afecta a los judíos directamente, pero de modo indirecto a todos los hombres. ¿Cómo puede explicarse que la Ley mosaica, Ley de Dios, pueda convertirse también en un aliado del pecado, que excita al hombre a acciones pecaminosas, siendo buena y santa en sí? —Porque, aunque indica el bien, no contiene la gracia para evitar el mal; deja al hombre en su situación *carnal*... De modo semejante ocurre con toda ley, aun con la Ley moral natural, impresa en la conciencia del hombre (cfr. *Rom* 2,15; 1,21). Toda ley, pues, da el conocimiento del pecado, pero no más (cfr. *Rom* 3,20). Así, la violación de la ley se convierte en una violación formal de la voluntad de Dios»[32].

«La enseñanza de San Pablo es terminante: el hombre por sí solo, sin Cristo, está radicalmente incapacitado para liberarse del estado miserable en que cayó tras el pecado original. Este, aumentado por los pecados personales, tiene sojuzgado al hombre. El pecado aposentado en la carne como en un caldo de cultivo, tiraniza al hombre irredento, que no puede salir de su condición de enemistado con Dios, excluido de la vida eterna y destinado al dolor y a la muerte. Incluso la Ley —sea la ley moral natural y, sobre todo, la ley divino-positiva dada por medio de Moisés— se convierte en agravante al no poder ser cumplida. San Pablo no niega la libertad humana, ni las facultades de entendimiento y voluntad, pero advierte de la situación del hombre histórico, incluso después de recibir los frutos de la redención»[33].

6. Ley, libertad y filiación divina

Para entender el mensaje cristiano de libertad, hace falta contrastarlo con el debilitamiento de la libertad del hombre tras el pecado original. Esto lo vio san

31. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epíst. de San Pablo a los Romanos...*, cit., pp. 46-48.

32. *Ibid.*, p. 48. Los judíos se vanagloriaban de su propia justicia incluso ante Dios: juzgaban cumplir la Ley, pero se limitaban a un cumplimiento externo; en cambio, su mente y corazón estaban muy lejos de la caridad y de la misericordia. Dios quedaba relegado a simple árbitro, cuya función se limitaba a reconocer y recompensar las obras justas que ellos realizaban con sus propias fuerzas, constituyéndose así en liberadores de sí mismos. Los cristianos «judaizantes» continuaban con sus antiguas concepciones: la Ley mosaica era la que les salvaba. Trataban de imponer su concepción a los cristianos procedentes de la gentilidad, obligándoles a cumplir también las prescripciones de la Ley. Pablo vio la gravedad del error: de ese modo la obra redentora de Cristo era vaciada de su valor fundamental; no habían captado lo nuclear de la fe cristiana.

33. *Ibid.*, pp. 49-50.-*Pues lo que quiero, no lo hago; y en cambio lo que detesto, eso hago* (*Rom* 7,15). *Así pues, al querer hacer el bien encuentro esta ley en mí: que el mal está junto a mí; pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi espíritu y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Infeliz de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?* (*Rom* 7,21-24).

Pablo en las Grandes Epístolas, en particular en la *Carta a los Gálatas* a propósito de la «esclavitud de la circuncisión»[34]. La *justificación* se presenta como el primer nivel de una nueva situación de *libertad*, una nueva forma de relación con Dios: la amistad con Dios, la nueva condición del creyente como *hijo*. Esto es un aspecto clave de la revelación de Jesucristo, hondamente sentido por Pablo: de pecadores hemos llegado a ser *hijos de Dios*.

De dos textos paulinos relevantes (*Gal* 4,4-7 y *Rom* 8,14-17) se deduce que el fin de la misión del Hijo es comunicar a todos la filiación adoptiva, por eso se habla de «plenitud de los tiempos». La Encarnación está vista en función de este fin. «Según una costumbre reconocida en todas partes (*Gen* 48,5) y una práctica de la adopción bien regulada por derecho romano, el Apóstol utiliza una palabra poco corriente en su tiempo para darle una fuerza nueva, la de "adopción filial", en griego *huiothesía*. Sin duda el motivo de la "filiación de Israel" es bien conocido en la Escritura (*Ex* 4,22ss; *Dt* 14,1), pero no el de adopción. Así, pues, el Apóstol va a lanzar la palabra "adopción filial" que le permitirá situar a los destinatarios heleno-cristianos de sus cartas como hijos adoptivos. Los cristianos de Galacia y de Roma no tienen entonces nada que envidiar a los judeo-cristianos. Ahora están vinculados a dos padres: Abrahán y el Padre de Jesús. También ellos son herederos de Abrahán (*Rom* 4,16), hijos de Dios (*Rom* 8,19), herederos de Dios y coherederos de Cristo (*Rom* 8,17; cfr. *Gal* 4,7)»[35].

Para san Pablo la filiación divina es propiedad fundamental de Cristo, al que nunca llama «hijo del hombre». Jesucristo es hijo de Dios por naturaleza (cfr. *Gal* 4,4; *Rom* 8,3.32) y solo él lo es. Pero esta filiación se nos comunica por medio del Espíritu Santo: nosotros recibimos la filiación adoptiva[36], por la cual llegamos a ser realmente hijos de Dios (cfr. *Gal* 3,26; 4,6ss; *Rom* 8,14.19; 9,26). Pablo recurre a la metáfora de la adopción a falta de algo mejor; de todos modos, la noción, difundida en los ambientes judaico y pagano, se prestaba bien para definir la nueva relación entre los hombres y Dios, dejando al mismo tiempo en claro que la filiación divina de Cristo pertenece a un orden nuevo[37].

34. «La existencia humana lejos de la fe es sombría y desesperada; la fe es la única que le puede dar un sentido profundo. Muerte, en el sentido propio, no es para el hombre la destrucción física, sino la muerte de su verdadera vida, de aquella vida espiritual-real que le une con Dios, el ser que vive eternamente. La angustia más propia del hombre, aunque también la menos confesada, no es el temor ante el fin, sino ante el juicio de Dios, que le condena juzgándolo culpable como hombre. Lo que a Pablo le importa es esta situación metafísica del hombre; ésta es la falta de libertad última y la más escondida; y ésta es la que él descubre» (SCHNACKENBURG, R., *Existencia cristiana según el NT*, vol. 2, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1979, p. 50).

35. PERROT. CH., *La Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994, p. 43.

36. Una expresión parecida es la que los cristianos son «criaturas» *(tekna)* de Dios (cfr. *Rom* 8,16.17.21; 9,7ss).

37. La «adopción» por parte de Dios es obra de las tres Personas divinas. El Padre es el principio y el término de nuestra filiación; el Hijo es el modelo y la causa formal y ejemplar; y el Espíritu Santo es la causa eficiente. Llegamos a ser, por voluntad de Dios, hijos de Dios Padre, en el Hijo, por obra del Espíritu Santo.

La filiación adoptiva del cristiano se inicia en el Bautismo (cfr. *Gal* 3,27; 4,6; *Rom* 8,15.29), por el cual se comunica el Espíritu y tiende dinámicamente a la posesión de la herencia, tiene un fin escatológico: el destino nuestro es la *libertad gloriosa de los hijos de Dios* (cfr. *Rom* 8,21). Esta posesión sólo se dará en la medida de nuestra identificación con Cristo, y más exactamente en la medida de nuestro «con-padecer» con Cristo[38].

«Al presentar en la Carta a los Romanos la imagen "cósmica" de la redención —enseña Juan Pablo II—, Pablo de Tarso pone al hombre en el centro de la misma, igual que ya "en el principio" el hombre había sido colocado en el centro mismo de la imagen de la creación. Es precisamente el hombre, son los hombres, quienes poseen "las primicias del Espíritu", quienes gimen interiormente, esperando la redención de su cuerpo (cfr. *Rom* 8,23)[39]. Cristo, que ha venido para revelar plenamente el hombre al hombre, dándole a conocer su altísima vocación[40], *habla* en el Evangelio de la *misma profundidad divina del misterio de la redención*, que precisamente en el hombre tiene su específico sujeto "histórico". Así, pues, Cristo habla en nombre de esa esperanza, que fue insertada en el corazón del hombre ya en el "protoevangelio" (*Gen* 3,15). Cristo da cumplimiento a esa esperanza, no sólo con las palabras contenidas en sus enseñanzas, sino sobre todo con el testimonio de su muerte y resurrección. Por lo mismo, la redención del cuerpo se ha realizado ya en Cristo. En Él ha quedado *confirmada* esa *esperanza*, con la cual nosotros "hemos sido salvados". Y, al mismo tiempo, esa esperanza ha sido *proyectada de nuevo* hacia su definitivo cumplimiento escatológico. "La revelación de los hijos de Dios" en Cristo ha sido definitivamente orientada hacia esa "libertad y gloria" de las que deben participar definitivamente los "hijos de Dios"»[41].

7. Fe, «Ley del amor» y salvación en la vida cristiana

Pablo suele sacar consecuencias prácticas de las verdades dogmáticas. Ello aparece en amplios apartados de *Gálatas y Romanos*. En esa línea no se puede pa-

38. La Cruz es la fuente de la filiación divina del cristiano. Esta filiación divina lleva a decir a Pablo las mismas palabras del Señor en Getsemaní (cfr. *Mc* 14,36) como expresión de intimidad y rendida aceptación de la voluntad del Padre. La filiación divina y la «justificación» se corresponden; ambas se apoyan en el sacrificio redentor, y suponen no un cambio mágico puramente exterior en el hombre, sino una verdadera y real transformación, que se traduce en una conducta nueva. Cfr. Ocáriz, F.-Celaya, I. de, *Vivir como hijos de Dios*, EUNSA, 2.ª ed., Pamplona 1993, pp. 37-42.

39. Una vez que el hombre ha quedado afectado por el pecado, la creación entera sufre las consecuencias. La filiación divina supone un nuevo estado, casi ontológico, del hombre, que le afecta en el alma y en el cuerpo, y de toda la creación. Por eso Pablo llega a decir: *Pues sabemos que la creación entera gime y sufre toda ella con dolores de parto hasta el momento presente. Y no sólo ella, sino que nosotros, que poseemos ya las primicias del Espíritu, también gemimos en nuestro interior aguardando la adopción de hijos, la redención de nuestro cuerpo* (*Rom* 8,22-23).

40. Cfr. Conc. Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 22.

41. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 21-VII-1982.

sar por alto el relieve que da Pablo a la *caridad* como manifestación de vida cristiana. Las palabras más profundas sobre la caridad se encuentran en el capítulo 13 de *1 Cor. el que ama al prójimo ha cumplido plenamente la Ley* (*Rom* 13,8; cfr. 13,10). Pero ya había insinuado en *Gal* 6,2: *Llevad los unos las cargas de los otros y así cumpliréis la Ley de Cristo* (cfr. *Gal* 5,14). Luego, la caridad es la fuente de la unión de todos los cristianos en un solo cuerpo (cfr. *Rom* 12,4-8), porque se opone radicalmente al engreimiento (cfr. *Gal* 5,13-15) y a la discordia. La caridad nos hace hermanos (cfr. *Rom* 12,9-10), nos lleva a compartir dolores y preocupaciones (cfr. *Gal* 6,6), a tener los mismos sentimientos (cfr. *Rom* 12,16), a no vengarse (cfr. *Rom* 12,19), a rendir honor a los demás (cfr. *Rom* 12,10), a vencer, en definitiva, el mal con el bien (cfr. *Rom* 12,21).

La caridad es el primer fruto del Espíritu (cfr. *Gal* 5,22) y ha sido derramada por Dios en nuestros corazones (cfr. *Rom* 5,5). Tiene como efectos el respeto a las autoridades (cfr. *Rom* 13,1-7), la comprensión con la debilidad de los demás (cfr. *Rom* 13,13.15), la corrección fraterna (cfr. *Gal* 6,1), la solicitud por la unidad (cfr. *Rom* 14,19), y, en última instancia, la glorificación de Dios (cfr. *Rom* 15,6). Por eso Pablo puede decir, con fórmula expresiva: *en Cristo Jesús no tiene valor ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la fe que actúa por la caridad* (*Gal* 5,6).

36
LAS GRANDES EPÍSTOLAS (II)
Iglesia, apostolado y salvación en las Cartas a los Corintios

1. Situación de la Iglesia en Corinto

Las dos Cartas a los Corintios fueron redactadas por el Apóstol despúes de la *Carta a los Gálatas* y antes que la *Carta a los Romanos.* Mientras escribía las *Cartas a los Tesalonicenses,* Pablo evangelizaba Corinto —su primera estancia (*Act* 18,1-8)— durante más de 18 meses, desde finales del año 50 a mediados del 52[1]. Quería implantar la fe de Cristo en aquella ciudad, con dos puertos, densamente poblada, desde la que podría difundirse el Evangelio por toda Acaya[2]. Por su carácter de ciudad comercial, abundaban gentes de muchos países —asiáticos, fenicios, egipcios, etc.— que hacían de Corinto una de las urbes más cosmopolitas del Imperio[3], y era lugar de paso obligado entre Asia e Italia y entre el continente y el Peloponeso[4]. Tampoco faltaba una comunidad judía, como lo muestra la

1. Cfr. SCHELKLE, K.H., *Segunda Carta a los Corintios,* Herder, Barcelona 1969, pp. 7-14.

2. Cfr. 2 Cor 1,1; 9,2. «Corinto era la capital de Acaya, que con Macedonia formaban las dos provincias en las que los romanos habían dividido Grecia. Era además sede del procónsul romano y, por eso, la ciudad más importante de la península. Su población en el siglo I de nuestra Era se calcula en unos 600.000 habitantes, la ciudad más poblada de Grecia. De ellos, dos tercios eran esclavos; el resto eran, sobre todo, familias romanas que ejercían un notable influjo, como lo demuestra la abundancia de nombres romanos entre los primeros fieles: Crispo, Tito Justo (Cfr. *Act* 18,7-8); Lucio Tercio, Gayo, Cuarto (Cfr. *Rom* 16,21-23); Fortunato, Acaico (Cfr. *1 Cor* 16,17)» (AA.VV, *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios,* EUNSA, 2.ª edic., Pamplona 1995, p. 38).

3. «Su riqueza se debía al tráfico comercial que pasaba a través de los dos puertos: el de *Cencreas* en oriente (*Rom* 16,1) y el de *Lequeo* en occidente. Los dos puertos estaban unidos entre sí por el *diolkos*: los barcos comerciales, una vez descargada su mercancía, eran montados en carros sobre ruedas o deslizados sobre esteras de esparto (...) Del Mar Egeo y del golfo Sarónico pasaban las mercancías que procedían de las provincias orientales, mientras que al Mar Jónico llegaban los barcos procedentes de las provincias occidentales y de Africa» (SEGALLA, G., *Panoramas del NT,* Verbo Divino, Estella 1989, p. 265).

4. «Ya en tiempos de San Pablo, Corinto gozaba de una historia centenaria. Según escribe Homero (Cfr. *Iliada,* VI,152, 210; etc.), había sido fundada en el siglo IX a.C., después de largas

existencia de una sinagoga[5]. Corinto, donde confluían gran variedad de religiones, con templos dedicados a las divinidades más diversas, era también conocida por su degradación moral[6]. Pablo logró fundar allí, sobre todo en las capas modestas de la población (*1 Cor* 1,26-28) una floreciente comunidad. La implantación de la reciente comunidad cristiana en aquella capital del paganismo tenía que plantear para los neófitos muchos problemas delicados. El Apóstol trata de resolverlos en las *Cartas* que escribe.

«Las Cartas a los Corintios nos permiten, principalmente la Primera, adentrarnos profundamente en la vida exhuberante de una de las más antiguas comunidades urbanas. Sin estas cartas, nuestro conocimiento de las corrientes espirituales que existían en el seno del cristianismo primitivo y de los problemas que tuvo Pablo sería vago y nebuloso. Estas dos Cartas presentan un cuadro vivo y detallado de la vida cristiana en una ciudad pagana del siglo I. El paralelismo entre la Corinto del siglo I y las grandes ciudades del mundo moderno confiere a las cartas de Pablo a los Corintios una importancia excepcional para los cristianos actuales»[7]. La iglesia de Corinto es, pues, una iglesia *paradigmática* para la ciencia histórica, porque nos ofrece muchos datos; además porque muchas de las cosas que allí ocurrieron, pudieron suceder también en otras iglesias[8]. La comunidad de Corinto debió de ser una de las más numerosas en neófitos de las fundadas por san Pablo[9].

y encarnizadas guerras contra Esparta y Megara, sus principales rivales. Era famosa por la elegancia de sus cerámicas y por sus escuelas de Retórica y Filosofía (conservaba con orgullo la tumba de Diógenes, el único filósofo de origen corintio). En el año 146 a.C. el general romano Lucio Mummio Acaico la destruyó, al derrotar la Liga Aquea; cien años después, el año 44, Julio César estableció sobre sus ruinas una colonia romana, devolviéndole su antigua prosperidad, que se prolongaría por tres siglos» (AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios*, cit., p. 38).

5. Cfr. *Act* 18,4. Parece que predominaban los cristianos provenientes del paganismo (cfr. *1 Cor* 12,2). La mayoría eran personas sencillas, aunque no faltaban los doctos y de posición desahogada (cfr. *1 Cor* 1,26-29). También debía de haber bastantes mujeres (cfr. *1 Cor* 11,2-6; 14, 34-35).

6. Cfr. JUVENAL, *Sátiras*, 8,113. *Vivir a la corintia* era sinónimo de vivir depravadamente. Entre otros estaba el culto a Afrodita, con «mil sacerdotisas», que ejercían la llamada «prostitución sagrada». Cfr. KUSS, O., *Carta a los Romanos, a los Corintios y a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976, p. 175.

7. BROWN-FITZMYER-MURPHY, *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Ed. Cristiandad, Madrid 1972, vol. 4, p. 10.

8. Cfr. WALTER, E., *Primera Carta a los Corintios*, Herder, Barcelona 1971, p. 7.

9. «Sabemos por el libro de los Hechos de los Apóstoles (Cfr. *Act* 18,1-8) que la Iglesia en Corinto fue fundada por San Pablo, con la colaboración de Silas y Timoteo, durante su segundo viaje misional. El Apóstol había llegado a Corinto procedente de Atenas, donde, a pesar de su brillante discurso en el Areópago, fueron pocos los que se convirtieron (cfr. *Act* 17,16-34). Esta dura experiencia, junto con la corrupción moral que reinaba en Corinto, pueden explicar su llegada "con temor y mucho temblor" (*1 Cor* 2,3). En esta ciudad el Apóstol, bajo el impulso del Espíritu Santo, prescindirá de discursos de elevada retórica humana, para anunciar sencillamente "a Jesucristo y a éste crucificado" (*1 Cor* 2,2)» (AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios*, cit., pp. 39-40).

2. Génesis de las dos Cartas a los Corintios

La génesis de ambas Cartas es compleja, aunque tenemos algunos datos. Se ha perdido una primera Carta «precanónica»[10], de fecha incierta. Más tarde, durante la estancia de tres años (54-57) en Éfeso, en el curso del tercer viaje (*Act* 19,1-20), algunos problemas planteados por una delegación de los Corintios[11], más otras informaciones recibidas por medio de Apolo[12] y «los de Cloe»[13], movieron al Apóstol a escribir una nueva carta, que es nuestra *Primera a los Corintios*, alrededor de Pascua del 57, anunciando también una visita personal para arreglar las cosas con calma (cfr. *1 Cor* 16,5-7). Sin embargo, los planes de san Pablo no se pudieron realizar[14].

Poco después, debió de producirse en Corinto una crisis, que le obligó a hacerles una visita rápida y complicada (*2 Cor* 1,23-2,1; 2,14; 13,1-2), en la que prometió volver pronto y con más calma (*2 Cor* 1,15-16). Pero un nuevo incidente[15], en el que probablemente se ofendió la autoridad de Pablo en la persona de uno de sus representantes, le hizo cambiar de plan, adelantando la visita con una carta severa escrita *con muchas lágrimas* (*2 Cor* 2,3-9), que produjo un efecto saludable (*2 Cor* 7,8-13). Este buen resultado lo supo Pablo por Tito (*2 Cor* 2,12ss; 7,5-16) en Macedonia, después de haber salido de Éfeso a consecuencia

10. Había estrechas relaciones comerciales entre Éfeso y Corinto. Sabemos por *1 Cor* 5,9 que con anterioridad a 1 Cor el Apóstol ya había escrito otra —la llamada «precanónica», hoy perdida— con el fin de dar algunas indicaciones.

11. La comunidad había enviado una delegación, formada por Estéfanas, Fortunato y Acaico (cfr. *1 Cor* 16,17), con un escrito en el que consultaban al Apóstol algunas dudas sobre: el matrimonio y la virginidad (cfr. *1 Cor* 7,1ss); la licitud de comer carnes inmoladas a los ídolos (cfr. *1 Cor* 8,1ss); el uso y valor de los carismas (cfr. *1 Cor* 12,1ss); la resurrección de los muertos (cfr. *1 Cor* 15,1ss); etc.

12. Un año más tarde que Pablo llegó a Corinto Apolo, un judío alejandrino muy elocuente. Se convirtió al cristianismo gracias a Aquila y Priscila y continuó la labor comenzada por Pablo (cfr. *Act* 18,26-28; *1 Cor* 3,4-6).

13. Cfr. *1 Cor* 1,11. Los de Cloe pertenecían a una iglesia doméstica. Informaron al Apóstol de la difícil situación de la comunidad, en la que se habían introducido abusos: existían varios partidos enfrentados (cfr. *1 Cor* 1,11ss); se notaba gran laxitud con respecto a la castidad (cfr. *1 Cor* 6,12ss); incluso se había tolerado un caso de incesto (cfr. *1 Cor* 5,1ss); había pleitos entre cristianos ante los tribunales paganos (cfr. *1 Cor* 6,1ss); algunas mujeres se comportaban sin el decoro debido en las reuniones litúrgicas (cfr. *1 Cor* 11,2ss; 14,34ss); se habían introducido desórdenes en la celebración de la Eucaristía (cfr. *1 Cor* 11,17ss).

14. Entre *1 Cor*, escrita en la primavera del 57 (cfr. *1 Cor* 16,8), y *2 Cor*, enviada más tarde el mismo año, ocurrió en Éfeso el motín de los orfebres.

15. No sabemos, en concreto, qué acontecimientos provocaron tal incidente, aunque se intuye que durante su rápida visita anterior, Pablo debió de sufrir mucho. Probablemente fue por la oposición de algunos judaizantes llegados a Corinto, que con sus calumnias atacaron la autoridad del Apóstol. Contra tales acusaciones se defiende especialmente en los capítulos 10 al 13. Parece que se llegó a la ofensa personal contra Pablo (cfr. *2 Cor* 2,5ss), o uno de sus representantes más directos, sin que la comunidad tomara las medidas oportunas para corregir al agresor (cfr. *2 Cor* 7,12).

de crisis graves que desconocemos (*1 Cor* 15,32; *2 Cor* 1,8-10; *Act* 19,23-40); entonces escribió la *Segunda a los Corintios* [16], a finales del 57. Luego pasaría por Corinto (*Act* 20,1ss; cfr. *2 Cor* 9,5; 12,14; 13,1-10) para subir desde allí a Jerusalén y ser encarcelado.

En suma, hay datos para pensar que Pablo escribió cuatro cartas a los fieles de Corinto: la primera, precanónica, que se perdió y se menciona en *1 Cor* 5,9; la segunda, escrita en Éfeso en la primavera del año 57, que forma parte del canon como *Primera Carta a los Corintios*; la tercera escrita también en Éfeso «con muchas lágrimas», que se menciona en *2 Cor* 2,4; y la cuarta, redactada en Macedonia en el otoño del año 57 y que entró en el canon bíblico como *Segunda Carta a los Corintios* [17].

3. Temas salvíficos de ambas Cartas a los Corintios

La *Primera Epístola a los Corintios* es particularmente importante desde el punto de vista doctrinal, por la abundancia de temas que trata y su profundidad de enseñanzas. Encontramos informaciones y decisiones sobre muchos problemas cruciales del cristianismo primitivo, tanto en sus relaciones con el mundo pagano: recurso a los tribunales (*1 Cor* 6,1-11), carnes ofrecidas a los ídolos (*1 Cor* 8-10), etc.; como en la vida interna de las comunidades: pureza de costumbres (*1 Cor* 5,1-13; 6,12-20); matrimonio y virginidad (7,1-40), orden en las asambleas religiosas y celebración de la eucaristía (*1 Cor* 11-12); uso de los carismas (*1 Cor* 12,1-14,40). Lo que hubiera podido quedar en un simple caso de conciencia o en unas instrucciones litúrgicas, es ocasión para que Pablo exponga puntos de vista profundos sobre la verdadera libertad de la vida cristiana, la santificación del cuerpo, los dones del Espíritu, la primacía de la caridad y la unión con Cristo.

El cuerpo de la carta —precedido por el prólogo (*1 Cor* 1,1-9) y seguido por el último capítulo dedicado a la «colecta» (*1 Cor* 16) y saludos finales— se puede estrucurar en cuatro apartados. Al primero (*1 Cor* 10-4,20) lo llamaremos

16. «Se ha supuesto que *2 Cor* 6,14-7,1 era un fragmento de la carta «precanónica», y *2 Cor* 10-13 una sección de la epístola escrita con lágrimas. Es difícil demostrarlo, pero sí debemos reconocer que estos trozos desentonan un tanto de su contexto. Mientras *2 Cor* 7,2 continúa el hilo de 6,13, la impresión de ser una añadidura que da el pasaje 6,14-7,1 se confirma por su singular afinidad con la literatura esenia recientemente descubierta en Qumrán. Por otra parte los caps. 10-13, con su tono violento, extrañan después de la confiada ternura que se expresa en los primeros capítulos. Finalmente, 9,1 sorprende despúes del cap. 8 y hace pensar que se trata de dos esquelas distintas sobre la colecta. No queremos decir que estas diferentes secciones no procedan en su totalidad de san Pablo, pero sí es muy posible que su origen sea distinto, y que sólo más tarde hayan sido agrupadas, cuando se preparó la colección de los escritos del Apóstol» (*Biblia de Jerusalén*, "Introducción a las Epístolas de San Pablo").

17. Cfr. Carrez, M., *Pablo y la Iglesia de Corinto*, en AA.VV., *Introducción crítica al NT*, Herder, Barcelona 1991, pp. 538-572, en particular, pp. 541-548.

eclesiológico; tiene como punto de partida la *unidad de la Iglesia*, y trata de varios aspectos relacionados con la naturaleza del oficio apostólico. Al segundo (*1 Cor* 5-7) lo denominaremos *moral*, porque desde la crítica a tres casos concretos que se han dado en la comunidad —el del incestuoso (*1 Cor* 5), el recurso a tribunales civiles para sus discrepancias internas (*1 Cor* 6,1-11) y el problema de la prostitución (*1 Cor* 6,12-20)—, Pablo aborda diversos temas planteados por los fieles de Corinto en torno al matrimonio y la virginidad (*1 Cor* 7). El tercero (*1 Cor* 8,1-14,40) podría titularse *litúrgico-eucarístico*, ya que versa sobre el culto cristiano y, en especial, sobre las celebraciones eucarísticas. Y, finalmente, el cuarto (*1 Cor* 15) es *escatológico:* Pablo desarrolla el tema de la resurrección de los muertos.

En la *Segunda Carta a los Corintios*, en cambio, san Pablo se extiende principalmente en tres aspectos: 1) el *ministerio apostólico* (*2 Cor* 1-7), con la apología de su persona y de su apostolado: queda ahí dibujada la figura de los Apóstoles, columnas de la Iglesia. 2) La *colecta para los fieles de Jerusalén* (*2 Cor* 8-9): la está realizando por Macedonia para canalizar una ayuda material a los hermanos de la Ciudad Santa que se encontraban en serias dificultades. En esta colecta se refleja la unidad y solidaridad de todas las Iglesias con la Iglesia madre. 3) Finalmente, *las calumnias de los adversarios* (*2 Cor* 10-13) llevan al Apóstol a enfrentarse con aquellos que disentían de su autoridad y permanecían en Corinto.

4. La unidad de la Iglesia en Corinto (*1 Cor* 1,10-17)

La doctrina paulina sobre *la Iglesia* se encuentra también en otros escritos del Apóstol, pues las Cartas paulinas fueron escritas con ocasión de dar respuestas a situaciones concretas, no son tratados de teología: lo que se dice en las *Cartas a los Corintios* hay que completarlo especialmente con Romanos, Colosenses Efesios. Las ideas paulinas en que que ahora nos vamos a fijar son: el carácter sobrenatural de la Iglesia, su unidad y cómo Cristo, su Fundador, la gobierna a través de sus ministros.

Los mensajeros de Cloe le informaron de las discordias y banderías —*Yo soy de Pablo. Yo de Apolo. Yo de Cefas. Yo de Cristo* (*1 Cor* 1,12)—, que se daban en la comunidad de Corinto. Parece que no era una controversia doctrinal, sino una frívola acepción de predicadores. Pablo considera importante la cuestión, porque puede poner en juego la misma unidad de la Iglesia: *Os exhorto, pues, hermanos, por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que todos tengáis un mismo lenguaje, y no haya divisiones entre vosotros, sino que viváis unidos en un mismo pensar y en un mismo sentir.* La unidad de la Iglesia ha de reflejarse en la unidad de la fe en Cristo, predicada por todos. Pablo fue quien inició la evangelización de Corinto y estableció la primera iglesia; después estuvo Apolo, converso judeo-helenista, que debió de arrastrar a algunos con sus virtudes y su habilidad retórica. Quizá llegados de Jerusalén algunos judeo-cristianos, pudieron decir: ¿qué es esto de Pablo,

ni de Apolo? Aquí el apóstol de verdad es Pedro. Y, finalmente, «el partido de Cristo» podría ser, o bien algo retórico de Pablo, o bien la opinión de algunos, que intentando trascender esas cuestiones humanas se remitieran a Cristo[18].

Pablo enseña (*1 Cor* 1,13-16) que no se puede bautizar en nombre de nadie que no sea el de Cristo, porque es el único Redentor; por tanto no hay lugar para las divisiones: todos son de Cristo. No caben facciones (cfr. *1 Cor* 1,10-11). La vida cristiana no proviene de Pablo, ni de Apolo, ni de Cefas; éstos son solamente ministros de un único Señor, de un único Dios y Padre que está sobre todos, por todos y en todos (cfr. *Eph* 4,6)[19]. Y tratando de profundizar en las causas que han producido estas divisiones, Pablo procura hacerles ver cómo para entender la Iglesia es preciso comprender la «locura de la Cruz»: *Pues Cristo no me envió a bautizar sino a evangelizar; no con sabiduría de palabras, para no desvirtuar la cruz de Cristo* (*1 Cor* 1,17).

5. Sabiduría, Cruz y salvación (*1 Cor* 1,18-3,4)

Pablo usa un lenguaje nuevo. En lugar de tomar como punto de partida al «Dios Creador» —como en Listra (*Act* 14,15-17), o Atenas (*Act* 17,22-31)—, ahora centra su mensaje en la Cruz, en Cristo crucificado. ¿Por qué? Para mostrar a los griegos —y a los judíos— la verdadera sabiduría, la Sabiduría de Dios. *Porque el mensaje de la cruz es necedad para los que se pierden, pero para los que se salvan, para nosotros, es fuerza de Dios* (*1 Cor* 1,18). Pablo nos muestra así la siguiente antítesis: el *sabio* es el filósofo griego; el *escriba*, el sabio judío. La exposición paulina de Cristo muerto y resucitado es una magnífica muestra de la nueva «soteriología cristológica» de su pensamiento.

Si en las Cartas a los Gálatas y a los Romanos la referencia era la Ley mosaica, aquí será la sabiduría. Pablo contrapone la sabiduría de este mundo a la Sabiduría de Dios (*1 Cor* 1,21). Es más, su *discurso de la Cruz* va dirigido tanto a judíos como a griegos; los primeros —concretos y prácticos— piden «señales», porque creen en un Dios vivo que interviene en la vida de los hombres y manifiesta así su poder; pero los segundos —racionales y especulativos— prefieren la elocuencia, la filosofía, la sabiduría (*1 Cor* 1,22). La aceptación de la Cruz —*escándalo para los judíos, locura para los griegos* (*1 Cor* 1,23)— supone una conversión radical —*fuerza* para los judíos, *sabiduría* para los griegos—. La fuerza del

18. Los exegetas dan diversas interpretaciones sobre quien pudieran ser estos partidos. Cfr. AA.VV., *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, cit., vol. IV, p. 14.

19. Esta doctrina dada a propósito de la situación de la iglesia local de Corinto es paradigmática para todas las iglesias. La Iglesia universal se realiza en cada iglesia particular; no se da una oposición entre la Iglesia universal y las iglesias particulares y tampoco la unidad de la Iglesia universal es la resultante de una federación de las iglesias locales, sino de una misteriosa identidad entre la existencia de la Iglesia una y única en todo el mundo y la existencia de las iglesias locales. Para mayor amplitud hay que recurrir a los manuales de Eclesiología.

Evangelio no radica en palabras bellas, ni en sabiduría humana. El Evangelio tiene una fuerza en sí que es la fuerza de Dios, la fuerza que emanaba de la Pasión y Muerte de Jesús en la Cruz. Esto sí que es un «poder salvífico» incomparablemente superior a otro tipo de palabras o de humana sabiduría.

Contra los judaizantes argumentaba que lo importante es la fe como «justicia» de Dios, revelada y otorgada gratuitamente. Ahora recuerda la gratuidad del don de la *Sabiduría.* El Apóstol, que no pretende competir con la filosofía griega popularizada, pero que no tiene ningún complejo de inferioridad frente a la cultura griega, reconduce el tema a su punto exacto: *lo más débil de Dios es más fuerte que los hombres* (*1 Cor* 1,25)[20]. Es más, *de Él os viene que estéis en Cristo Jesús, a quien Dios hizo para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención* (*1 Cor* 1,30). De manera que sorprende a unos y a otros: a los judíos mostrándole que Cristo es la Sabiduría de la que ya se habla en el AT; y a los griegos les muestra la inversión de valores: la verdadera Sabiduría es la que se basa en la «locura de la cruz», que no es sabiduría humana, sino «divina». Los corintios consideran a Pablo un orador mediocre (*2 Cor* 10,10; 11,6), pero el Apóstol en lugar de defenderse de este reproche, les muestra en ello una prueba contundente de la intervención del Espíritu (*1 Cor* 2,4) y así sintoniza la *sabiduría* con el *Espíritu.* Pablo muestra su debilidad tanto en el contenido de lo que predica (Cristo crucificado: *1 Cor* 2,4), como la actitud de debilidad con la que llega a predicarles (enfermo, solo, sin prestigio...: *1 Cor* 2,3). La Sabiduría de Dios sólo es accesible a aquellos que ha recibido el Espíritu (*1 Cor* 2,6-16). Por eso Pablo llega a la conclusión de que los corintios son aún inmaduros en la fe, niños, hombres con demasiada visión humana. La aceptación de la Cruz es, sin duda, piedra de toque para saber quién es un «hombre espiritual»: *el hombre no espiritual no percibe las cosas del Espíritu de Dios, pues son necedad para él y no puede conocerlas, porque sólo se pueden enjuiciar según el Espíritu* (*1 Cor* 2,14). Un hombre así no tropezaría en divisiones de predilección por un predicador o por otro. Reducen a la Iglesia a algo humano, no captan su dimensión sobrenatural (*1 Cor* 3,1-4). Así Pablo ha llegado a discernir una de las causas de aquel desorden de la Iglesia en Corinto, pone el remedio y aprovecha la ocasión para presentar el modelo de predicador evangélico.

20. *No hay entre vosotros muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles...* (*1 Cor* 1,26). La frase no es irónica, es un reflejo de la realidad social. Los estudios de estos últimos años sobre la sociología del cristianismo primitivo, sobre todo en Corinto, son interesantes. Analizan quiénes eran cada uno de los que figuran en la iglesia de Corinto, sus cargos, familia, posición social, profesión, etc. Se observa una diversificación grande: desde gente pobre y modesta hasta personas influyentes que ocupan cargos jurídicos o políticos más o menos importantes. Pero lo que predominaba en la Iglesia de Corinto era más bien una clase media baja. Algunos autores hablan de aquellos ágapes cristianos en Corinto —en los que refleja una confraternización sociológica: ricos y pobres, cultos e incultos, etc.— como de un «patriarcalismo del amor», en sentido positivo: esos ápages fueron, dentro del mundo grecorromano, un primer intento serio y honesto de trasvase o confraternización entre diversas capas sociales.

6. Edificación de la Iglesia y apostolado (*1 Cor* 3,5-4,21).

Pablo ilustra el *misterio* salvífico de la Iglesia recurriendo a imágenes de Jeremías (*Ier* 1,10; 18,7.9), tan sencillas como profundas, sustituyendo en la analogía profética al antiguo pueblo de Dios por la Iglesia. La *plantación de Dios* (*1 Cor* 3,6-9) y la *edificación de Dios* (*1 Cor* 3,9.11.16) son metáforas que dejan claro el principio de la unidad: es Dios quien da vida a cada una de las plantas de ese campo[21] y quien da cohesión a todos los elementos de este único edificio[22]. Habla ahora del «apostolado». *¿Qué es Apolo? ¿Qué es Pablo?* (*1 Cor* 3,5) —los que han predicado en Corinto— y dice que éstos son «ministros», sólo servidores[23]. Al defender su labor, Pablo sienta las bases para la formulación teológica sobre el apostolado. *Yo planté, Apolo regó, pero es Dios quien dio el incremento* (*1 Cor* 3,6). Cuando la teología posterior se interese por explicar sistemáticamente qué es el apostolado, tendrá que recurrir a estos textos del Apóstol, donde sienta las bases de la naturaleza del apostolado: *de tal modo que ni el que planta es nada, ni el que riega, sino el que da el incremento, Dios. El que planta, pues, y el que riega son una misma cosa; pero cada uno recibirá su propia recompensa, según su propio trabajo* (*1 Cor* 3,7-8).

Termina el capítulo tercero con dos afirmaciones importantes. La primera es de gran trascendencia teológica: *Sois templo de Dios y el Espíritu Santo habita en vosotros* (*1 Cor* 3,16). Esa inhabitación no es directamente experimentable por nuestros sentidos, sino sólo a través de los efectos que produce[24]. El cristianismo no es sólo un cuerpo doctrinal sino que es el mismo Dios, el mismo Cristo viviendo en cada uno de nosotros. La segunda afirmación acude a la antítesis sabiduría-necedad y concluye: *todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo, y Cristo de Dios* (*1 Cor* 3,22-23)[25].

21. Cfr. la alegoría de la viña en *Ioh* 15,1-8, y la del olivo en *Rom* 11,17-24.

22. Son muchos los textos del NT que aluden a esta metáfora: *Mt* 16,18; 1 *Tim* 3,15; *Heb* 3,1-6; etc.

23. En nuestra lengua la palabra «ministro» está magnificada, no tiene el valor que originariamente tenía en el griego que emplea Pablo. Cuando él habla de los «diaconoi», diáconos, no se refiere ordinariamente al orden del diaconado, sino que significa servidores. Estos servidores del Evangelio son responsables ante Dios de lo que dicen y hacen y recibirán por ello su recompensa.

24. Tanto judíos como paganos consideraban la «profanación» de un templo como un crimen. Es difícil hablar de las realidades sobrenaturales de una forma que no sea analógica. Nadie experimenta la gracia divina en sí misma, sino en sus consecuencias. No vemos la gracia (tampoco la corriente eléctrica). La metáfora del templo la usará san Pablo varias veces. Por ejemplo: cuando dice que el Espíritu Santo habita en todos y en cada uno de los cristianos (cfr. *1 Cor* 6,16). En *2 Cor* 6,16 la aplica a la comunidad de Corinto, pero en *Eph* 2,19 la aplica a la Iglesia universal. Cfr. AA.VV., *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, cit., vol. IV, p. 22.

25. «El mundo no es malo —apunta el beato Josemaría—, porque ha salido de las manos de Dios, porque es criatura suya, porque Yaveh lo miró y vio que era bueno (cfr. *Gen* 1,7ss.). Somos los hombres los que lo hacemos malo y feo, con nuestros pecados y nuestras infidelidades (...). Necesita nuestra época devolver —a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares— su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios, espiritualizarlas,

Pasa a hablar de dos cualidades clave para los ministros de Cristo: la fidelidad e independencia del *hyperetes* (servidor) o *oikonomos* (administrador) (*1 Cor* 4,1-5)[26] de los «misterios de Dios». Lo que se espera de un buen administrador es que sea fiel y lo que le ha de preocupar es el juicio de Dios, no el de los hombres; además, es muy importante el ejemplo de quienes ejercen el ministerio (*1 Cor* 4,6-13). Pablo termina su dicurso con una exhortación a los fieles para que le imiten como apóstol (*1 Cor* 4,14-21).

7. Apostolado, ministerio e Iglesia en la Segunda Carta

Las instrucciones sobre la tarea apostólica y los ministerios se completan con las de la *Segunda Carta a los Corintios*[27], donde de modo emotivo, proporciona las enseñanzas más amplias —hilo conductor de este escrito— sobre el oficio de Apóstol. La defensa de su apostolado (*2 Cor* 10-13) le inspira páginas espléndidas sobre la grandeza del ministerio apostólico (*2 Cor* 1-6)[28]. Una vez más, las relaciones de Pablo con la Iglesia en Corinto constituyen la vida misma del Apóstol que pasa a ser materia de sus Cartas.

«El *apostolado cristiano* se presenta como participación en la obra redentora de Cristo. El apóstol recibe en la pluma de Pablo varios títulos: es *cooperador de Dios* (cfr. *2 Cor* 6,1), *embajador de Cristo* (cfr. *2 Cor* 5,20), *ministro de la reconciliación* que Dios llevó a cabo en Cristo (cfr. *2 Cor* 5,18-19). En consecuencia, tiene que predicar fielmente a Cristo, en quien se cumplieron las promesas de Dios (cfr. *2 Cor* 1,18-20), y difundir por todas partes el buen olor de Cristo (cfr. *2 Cor* 2,14).

haciendo de ellas medio y ocasión de nuestro encuentro continuo con Jesucristo (...). Se comprende, hijos, que el Apóstol pudiera escribir: *todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios* (*1 Cor* 3,22-23). Se trata de un movimiento ascendente que el Espíritu Santo, difundido en nuestros corazones, quiere provocar en el mundo: desde la tierra, hasta la gloria del Señor» (beato Josemaría Escrivá de Balaguer, *Conversaciones con...*, Ed. Rialp, 17.ª edic., Madrid 1989, nn. 114-115).

26. El término *hyperetes* (siervo) se aplicaba a los remeros del banco más bajo de las galeras; de aquí pasó a significar asistente o ayudante. El término *oikonomos*, se aplicaba al siervo al que se confiaba la administración de la casa. Estamos ante dos ejemplos de algo muy común en los escritos del NT. Para hablar de las nuevas realidades sagradas se suele huir de la terminología religiosa. Tampoco aquella primera generación cristiana quería confundir el sacerdocio y sus sacerdotes con aquellos que realizaban una función semejante en los cultos paganos o en los cultos de la Antigua Alianza. Al contrario buscan otra terminología nueva. Es lo que sucede con el término «ekklesía» y otros.

27. Pablo es *por la voluntad de Dios, apóstol de Cristo Jesús* (*1 Cor* 1,1): sabe que esta elección divina no es consecuencia de méritos precedentes, sino que la ha recibido por la misericordia divina (cfr. *2 Cor* 4,1). Dios, que le ha llamado, a pesar de su propia flaqueza, le capacita también para llevar a cabo esa tarea (cfr. *2 Cor* 3,5-6).

28. Intercala también, como en *1 Cor* 16, el tema tan concreto de la colecta (*2 Cor* 8-9) para iluminar el ideal de la unión entre las Iglesias.

«Así como la obra redentora de Cristo culminó en su Pasión y Muerte, así también el apóstol cristiano participa de manera especial en los sufrimientos de Cristo (cfr. *2 Cor* 1,5). De ahí que san Pablo en varias ocasiones hable de su propia experiencia. Primero se trata de este tema en términos generales (cfr. *2 Cor* 4,7-12), poniendo de manifiesto que Dios permite las tribulaciones de sus apóstoles *para que se reconozca que la sobrepujanza del poder es de Dios y no proviene de nosotros* (*2 Cor* 4,7). Un poco más adelante, y hablando ya más en concreto, enumera una serie de tribulaciones que ha sufrido para mostrarse en todo como ministro de Dios (cfr. *2 Cor* 6,3-10). *Con los fieles le une un amor* como el que existe entre padres e hijos (cfr. *2 Cor* 6,11-13) (...). Ellos son ya ahora su carta de recomendación (cfr. *2 Cor* 3,2ss) y serán un día su orgullo delante del Señor (cfr. *2 Cor* 1,14). Por eso, se siente por ellos celos de Dios, y no permite que nadie los pervierta (cfr. *2 Cor* 11,2ss)»[29].

«A esto se añade su desinterés al predicar el Evangelio (cfr. *2 Cor* 11,7ss), ya que no busca ningún provecho propio, sino únicamente la gloria de Dios y la salvación de las almas que le han sido encomendadas (cfr. *2 Cor* 12,13ss)»[30]. «Finalmente, aduce una lista larga y detallada, aunque seguramente no exhaustiva, de sus propios trabajos y sufrimientos por Cristo (cfr. *2 Cor* 11,23-33). Todo ello se puede condensar en una sola frase: *La caridad de Cristo nos urge...* (*2 Cor* 5,14) (...). Al tener que defender su apostolado contra sus adversarios[31] que se habían infiltrado en Corinto, San Pablo resalta la grandeza de la Nueva Alianza, de la cual él es ministro, en comparación con la Antigua, mediante una serie de antítesis: la Antigua es letra que "mata", la Nueva es espíritu que "vivifica"; aquélla produce la muerte y la condenación, ésta da vida y justicia; aquélla es pasajera, ésta permanece para siempre (cfr. *2 Cor* 3,6.9-11)»[32].

29. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios,* cit., pp. 248-249.
30. *Ibid.*, p. 249.
31. Resulta difícil trazar el perfil preciso de estos adversarios. Muchos autores distinguen a los que se suponen en *2 Cor* 1-7, distintos de los de *2 Cor* 10-13. Cfr. CARREZ, M., *La Segunda Carta a los Corintios,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1987, pp. 7-9.
32. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios,* cit., pp. 249-250.

37

LAS GRANDES EPÍSTOLAS

Justificación y dimensión sacramental salvífica. Cuerpo del cristiano y Cuerpo Cristo en la Primera Carta a los Corintios

1. Justificación, salvación y corporeidad humana

El tema de la justificación en Cristo —tratado ya en *Gálatas* y *Romanos*— vertebra, aunque de modo menos explícito, la *Primera Carta a los Corintios*. Aquí presta mayor atención a los aspectos eclesiales, éticos, litúrgicos y escatológicos de esa justificación. En este contexto, Pablo presenta, con relieve especial, la corporeidad y la sexualidad de la persona humana. Al leer los escritos paulinos aflora un cierto recelo frente al cuerpo, sobre todo porque en medio de una sociedad pagana es evidente que, de hecho, el cuerpo es instrumento de pecado; la raíz útima del pecado, sin embargo, no radica en el cuerpo, sino en la *aversio a Deo*, en la ruptura del orden establecido por Dios. La atención del Apóstol se va a centrar ahora en la *dimensión sacramental de la salvación*, que implica una corporeidad y, con ella, una modalización sexual.

En la *Primera Carta a los Corintios*, el cuerpo es parte fundamental del hombre, puesto que éste para Pablo no es un alma unida a un cuerpo de modo accidental, sino una unidad profunda, separable por la muerte, pero que bien podemos decir, «sustancial»[1]. Luego el hombre, cuerpo y alma, es el sujeto pasivo y activo de la justificación y glorificación[2]. En Cristo y a la luz de la salvación, el cuerpo del cristiano aparece como totalmente insertado en la obra redentora y capaz de una consagración específica. Esto explica la importancia que Pablo atri-

1. Es evidente que no hay en san Pablo ninguna definición filosófica del hombre como una unidad de alma y cuerpo, pero sí hay una constante consideración del hombre bajo el punto de vista de su corporeidad como elemento necesariamente relacionado. Aún más, la personalidad del hombre, su ser «humana persona» incluye —y no de modo accidental— su corporeidad.

2. Para un estudio completo de la corpereidad humana en la Biblia, cfr. AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991. Un resumen de la doctrina bíblica sobre el sentido y valor de la sexualidad, cfr. FERNÁNDEZ, Aurelio, *Compendio de Teología Moral*, Ed. Palabra, Madrid 1995, pp. 384-388. Cfr. también JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Ed. Palabra, Madrid 1995.

buye a la virtud de la castidad, como virtud paradigmática, es decir, signo de la conversión a Cristo y punto de partida de la vida cristiana. Por esto, tanto el celibato como el matrimonio adquieren, en Cristo, todo su valor y se manifiestan como *charismata*, es decir, dones divinos, propios de cada uno y orientados a la misión que cada cual tiene en el plan salvífico de Dios. Así pues, la actividad sexual, en sí misma buena, en el celibato o en el matrimonio, no puede mantenerse ordenada sin la gracia de Dios.

Mientras que la perpectiva de la justificación en *Gálatas* y *Romanos* era, ante todo, individual, en la *Primera a los Corintios* emerge el *aspecto comunitario* de la salvación. En esta Carta el Apóstol no desea elaborar una exposición sistemática, sino contestar a problemas que le planteban los fieles de Corinto. Dedica diez capítulos (*1 Cor* 5-15) a dar criterios morales para situaciones concretas que se presentan en la comunidad. Podemos destacar tres cuestiones: la primera se refiere a los escándalos causados por la inmoralidad de un cristiano y a la apelación a tribunales paganos para dirimir pleitos entre ellos (*1 Cor* 5-6); la segunda a la doctrina sobre el matrimonio y la virginidad (*1 Cor* 7); y, la tercera, a la conducta frente la carne inmolada a los ídolos (*1 Cor* 8-10). Trata después de otros tres problemas relativos a la «asamblea cristiana»: la mujer y el hombre ante el Señor (*1 Cor* 11,2-16), la Cena del Señor (*1 Cor* 11,17-34) y, por último, los carismas (*1 Cor* 12-14). Termina con una exposición sobre la resurrección de Cristo y la resurrección de los muertos (*1 Cor* 15).

En la exposición de estas cuestiones tan diversas el hilo conductor es la propuesta salvífica paulina de Cristo muerto y resucitado, que ilumina la realidad antropológica del cuerpo humano con el «cuerpo de Cristo», entendido por Pablo[3] en tres niveles: físico o *somático*, místico o *eclesiológico* y glorificado o *escatológico*.

2. Dimensión sagrada de la sexualidad humana

El punto de arranque de las consideraciones sobre la sexualidad es el lema *todo me es lícito* (*pánta moi éksestin*: *1 Cor* 6,12; 10,23), quizá un proverbio más o

3. No hay que olvidar la conexión doctrinal paulina con las enseñanzas de Cristo. Juan Pablo II ha resumido esta cuestión en las *Audiencias generales* de los miércoles en Roma, desde el 11-XI-1981 hasta el 21-VII-1982, de donde tomamos estas palabras: «Los elementos constitutivos de la teología del cuerpo se encuentran en lo que Cristo dice, remitiéndose "al principio", en la respuesta a la pregunta sobre la indisolubilidad del matrimonio (cfr. *Mt* 19,8); en lo que dice sobre la concupiscencia, refiriéndose al corazón humano, en el sermón de la montaña (cfr. *Mt* 5,28); y también en lo que se dice sobre la resurrección (cfr. *Mt* 22,30). Cada uno de estos enunciados encierra en sí un rico contenido de naturaleza tanto antropológica, como ética. Cristo habla al hombre, y habla del hombre: del hombre que es "cuerpo", y que ha sido creado varón o mujer a imagen y semejanza de Dios; habla del hombre, cuyo corazón está sometido a la concupiscencia; y finalmente habla del hombre ante el cual se abre la perspectiva escatológica de la resurrección del cuerpo» (Juan Pablo II, *El celibato apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*, Palabra, Madrid 1995, p. 149).

menos procedente de los filósofos cínicos, entendido como afirmación radical de libertad. Parece como si san Pablo hubiera previsto las posibles interpretaciones falsas de la libertad que había reivindicado para los cristianos (*Gal* 2,4; 5,1; *Rom* 7,6). La libertad que él anunciaba era liberación del pecado para servir a Dios (*Rom* 6,18), pero que se podía entender como si el hombre estuviera por encima de toda ley. Así escribe: *Todo me es lícito; pero no todo conviene. Todo me es lícito; pero no me dejaré dominar por nada. La comida para el vientre, y el vientre para la comida. pero Dios destruirá lo uno y lo otro. Por otra parte, el cuerpo no es para la fornicación sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. Y Dios, que resucitó al Señor, también nos resucitará a nosotros por su poder* (*1 Cor* 6,12-14). La libertad cristiana no tiene como fin último al hombre, sino a Dios. Por ello, no todo es conveniente, sino sólo lo que nos permite alcanzar el fin. De otro modo, la pretendida libertad se transformaría en una esclavitud que envilece.

A continuación razona con unas palabras que deben ser situadas en el marco de la predicación contra la *porneia* (fornicación: cfr. *1 Cor* 5,1). El Apóstol sabe bien que uno de los peores enemigos es la lujuria. En las listas de pecados que menciona, se ve con claridad. No se trata de afirmar que la virtud de la castidad sea la más importante de la vida cristiana, sino que es *conditio sine qua non* de la vida moral. Aquí Pablo lo argumenta: *¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? Y ¿voy a tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz (pórnes)? ¡De ninguna manera! ¿No sabéis que el que se une a una meretriz se hace un cuerpo con ella? Porque, dice la Escritura: Serán los dos una sola carne (Gen 2,24). En cambio, el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él. Huid de la fornicación. Todo pecado que un hombre comete queda fuera de su cuerpo; pero el que fornica peca contra su propio cuerpo* (*1 Cor* 6,15-18). Así como los alimentos y el vientre son correlativos (*1 Cor* 6,13), así el hombre y Dios se pertenecen, pero de un modo diverso, trascendente. Dios está por encima de toda necesidad o apetencia. Los cristianos, que cuando eran paganos no podían entrar en el reino de Dios (*1 Cor* 6,9), han sido liberados, santificados y justificados en el nombre de Cristo y en el Espíritu de Dios (*1 Cor* 6,11), han sido insertados en la vida de la Trinidad.

Por esto, se establece una clara antítesis (*1 Cor* 6,13b): el cuerpo *(soma)* no es para la *porneia*, sino para el Señor (*1 Cor* 6,9). Y recíprocamente, el Señor es para el cuerpo; es decir, salvador del cuerpo, dueño del cuerpo que atrae a sí al cuerpo humano[4]. La oposición se establece ahora entre «miembros de Cristo»

4. «*El cuerpo significa* (según el libro del Génesis) el aspecto visible del hombre y su pertenencia al mundo visible. Para San Pablo no sólo significa esta pertenencia, sino a veces también la alienación del hombre del influjo del Espíritu de Dios. Uno y otro significado están relacionados con la "redención del cuerpo"» (JUAN PABLO II, *Audiencia general* 21-VII-1982). La redención afecta también el *soma*. El cuerpo humano es, pues, a través de Cristo, instrumento de unión con Dios. Un poco más adelante (*1 Cor* 6,15-18), Pablo desarrolla esta afirmación. El cuerpo humano es *miembro* de Cristo, lo que supone una profunda identificación entre nuestro *soma* y Cristo. Es como si Cristo se apoderara de nuestro cuerpo haciéndolo suyo.

(méle tou Xristou)[5], y «miembros de meretriz» *(méle pornes).* Una vez más la vocación cristiana es comparada con la unión conyugal; ahora bien, aquí el término de comparación es una unión ilegítima que, sin embargo, es suficiente para servir como término comparativo. ¿Por qué? Porque según *Gen* 2,24, toda unión sexual puede decirse que constituye una sola carne. El que se une a una mujer forma con ella un solo *soma.* No se afirma que toda unión sexual sea matrimonio: sería una contradicción con lo que predicó Cristo (*Mt* 19,5 y par) y con lo que más adelante san Pablo enseñará. Se dice más bien que la unión sexual afecta a lo más profundo del hombre, a su disposición «esponsal», de entrega, de apertura al otro. En la unión ilícita, el hombre «prostituye» el plan divino: lo que había sido dado (sexualidad, cuerpo) para unirse a Cristo, lo transforma en miembro de una meretriz. Por eso la fornicación es horrenda y constituye un pecado «contra el propio cuerpo», es decir, contra la disposición esponsal de unión con Dios que el cuerpo humano encierra.

En *1 Cor* 6,19-20 Pablo repite el mismo razonamiento, pero desde el punto de vista del Espíritu Santo. *¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? Habéis sido comprados mediante un precio. Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo* (*1 Cor* 6,19-20). El cuerpo humano es «templo» del Espíritu Santo, está como consagrado a Dios, es una *res sacra,* lo que supone una pertenencia total a Dios. Lo que debe hacer el cristiano, en consecuencia, es glorificar a Dios por medio de su cuerpo, al Dios que está en su cuerpo. ¿Por qué se puede aplicar el texto de *Gen* 2,24 sobre la *una caro* también a la unión ilegítima? Es evidente que estamos en presencia de una exégesis de tipo rabínico; pero lo más importante es que toda unión corporal encierra en sí misma un contenido sacro; ninguna unión es indiferente. La relación sexual no es nunca algo que esté fuera del cuerpo, sino que afecta al hombre en su propia interioridad y que puede constituir —en el caso de fornicación— una especie de sacrilegio, una profanación del «templo» de nuestro cuerpo. Así se explica también por qué *porneia* e *idolatría* vayan tan unidas en varios textos de Pablo y, más remotamente, por qué en algunas religiones se haya propuesto precisamente el acto sexual como medio para alcanzar la unión con Dios. En definitiva, las palabras del Apóstol nos descubren la dimensión sagrada de la sexualidad humana.

3. Matrimonio y virginidad, caminos de santificación

El capítulo séptimo de la *Primera Carta a los Corintios* comienza respondiendo a las consultas que le habían hecho algunos fieles por escrito *(perì dè on egráfate),* relacionadas con la superioridad de la virginidad sobre el matrimo-

5. «Miembros de Cristo» supone una consideración eclesiológica y sacramental (cfr. *Rom* 6,13.19; 12,4ss; *1 Cor* 12,12ss).

nio[6]. Se trata del texto clave de la «sexología» paulina[7]. En el capítulo anterior Pablo había dejado claro el valor de la castidad cristiana frente a la *porneia*. Los cristianos son miembros de Cristo y templos del Espíritu Santo. El Apóstol interpreta las enseñanzas de Cristo sobre la continencia «por el reino de los cielos» de forma pastoral y personal[8].

i) *Matrimonio*

Al tratar de *las relaciones matrimoniales* (*1 Cor* 7,1-9), deja asentados dos principios: «En cuanto a lo que me habéis escrito, *más le vale al hombre no tocar mujer*; pero por el peligro de fornicación, tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido» (*1 Cor* 7,1-2). Y además: «Pero *digo a los no casados y a las viudas; más les vale permanecer como yo.* Y si no pueden guardar continencia, que se casen; mejor es casarse que abrasarse» (*1 Cor* 7,8-9). A estas dos afirmaciones acompañan otras dos que parecen sugerir un planteamiento negativo del Apóstol sobre el matrimonio (como «remedium concupiscentiae»). No es así. Pablo trata sin duda de la parte más humana del matrimonio —aquella motivación que tenía en cuenta la concupiscencia de la carne—, pero también pone de relieve, con

6. «La grandeza de la enseñanza de Pablo consiste en el hecho de que él, al presentar la verdad proclamada por Cristo en toda su autenticidad e identidad, le da un timbre propio, en cierto sentido su propia interpretación «personal», pero que brota sobre todo de las experiencias de su actividad apostólico-misionera, y tal vez incluso de la necesidad de responder a las preguntas concretas de los hombres, a los cuales iba dirigida dicha actividad. Y así encontramos en Pablo la cuestión de la relación recíproca entre el matrimonio y el celibato o la virginidad, como *tema que atormentaba los espíritus de la primera generación de los confesores de Cristo,* la generación de los discípulos de los Apóstoles, de las primeras comunidades cristianas. Esto ocurría en los convertidos del helenismo, por lo tanto del paganismo, más que en los convertidos del judaísmo; y esto puede explicar el hecho de que el tema se halle precisamente en una Carta dirigida a la comunidad de Corinto, en la Primera» (JUAN PABLO II, *Audiencia general,* 23-VI-1982).

7. «El tono de todo el enunciado es sin duda magisterial; sin embargo, tanto el tono como el lenguaje es también pastoral. Pablo enseña la doctrina transmitida por el Maestro a los Apóstoles y, al mismo tiempo, entabla como un continuo coloquio con los destinatarios de su carta sobre este tema. Habla como un clásico maestro de moral, afrontando y resolviendo problemas de conciencia; por eso, a los moralistas les gusta dirigirse con preferencia a las aclaraciones y a las deliberaciones de esta Primera Carta a los Corintios (capítulo 7)» (JUAN PABLO II, *Audiencia general,* 23-VI-1982).

8. «En la enunciación paulina se encuentra esa fundamental estructura de la doctrina revelada sobre el hombre que está destinado, también con su cuerpo, a la "vida futura". Esta estructura constituye la base de todas las enseñanzas evangélicas sobre la continencia por el reino de Dios (Cfr. *Mt* 19,12); pero al mismo tiempo en ella se basa también el cumplimiento definitivo (escatológico) de la doctrina evangélica sobre el matrimonio (cfr. *Mt* 22,30; *Mc* 12,25; *Lc* 20,36). Estas dos dimensiones de la vocación humana no se oponen entre sí, sino que se complementan. Ambas dan respuesta plena a uno de los interrogantes fundamentales del hombre; el interrogante sobre el significado de "ser cuerpo", es decir, sobre el significado de la masculinidad y feminidad, de ser "en el cuerpo" un hombre o una mujer» (JUAN PABLO II, *Audiencia general,* 14-VII-1982).

no menor fuerza, su carácter sacramental y *carismático*. Con la misma claridad con que ve la situación del hombre respecto de la concupiscencia de la carne, ve también la acción de la gracia, tanto para quien vive en el matrimonio como para el que ha elegido voluntariamente la continencia.

«El Apóstol es plenamente consciente de que —aunque la continencia por el reino de los cielos sea siempre digna de recomendación— la gracia, es decir, "el don propio de Dios" ayuda también a los esposos en esa convivencia, en la cual (según las palabras de *Gen* 2,24) ellos se unen tan estrechamente que forman "una sola carne". Así, pues, esta *convivencia carnal* está sometida a la potencia del *don propio de Dios* que cada uno recibe. El Apóstol escribe sobre esto con el mismo realismo que caracteriza toda su argumentación en el capítulo 7 de esta Carta: *El marido dé el débito conyugal a la mujer; y lo mismo la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; del mismo modo, el marido no es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer* (*1 Cor* 7,3-4)»[9].

Pablo sigue argumentando: *No os defraudéis el uno al otro, a no ser de mutuo acuerdo, por algún tiempo, para dedicaros a la oración; y de nuevo volved a vivir como antes, para que Satanás no os tiente por vuestra incontinencia. Esto lo digo como condescendencia, no como mandato* (*1 Cor* 7,5-6). «En toda su argumentación sobre el matrimonio y la continencia, el Apóstol hace, como Cristo, una clara distinción entre el mandamiento y el consejo evangélico; por eso, es muy significativo el hecho de que sienta la necesidad *de referirse también a la "condescendencia" como a una regla suplementaria*, y esto precisamente sobre todo con *referencia a los esposos* y a su recíproca convivencia. San Pablo dice claramente que tanto la convivencia conyugal como la voluntaria y periódica abstención de los esposos, debe ser fruto de ese "don de Dios" que es "propio" de ellos, y que, cooperando conscientemente con él, los mismos cónyuges pueden mantener y reforzar ese recíproco vínculo personal y al mismo tiempo esa dignidad que el hecho de ser "templo del Espíritu Santo, que está en vosotros" (cfr. *1 Cor* 6,19), confiere a su cuerpo»[10].

9. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 14-VII-1982: «Se puede decir que estas enunciaciones son un comentario claro, por parte del NT, a las palabras del libro del Génesis (*Gen* 2,24), que acabo de recordar. Sin embargo, los términos usados aquí, en particular las expresiones *lo que es debido* y *no es dueña (dueño)* no se pueden explicar prescindiendo de la justa dimensión de la alianza matrimonial».

10. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 14-VII-1982: «Parece que la regla paulina de "condescendencia" indica la necesidad de tomar en consideración todo lo que, de alguna manera, corresponde al carácter subjetivo tan diferenciado del hombre y de la mujer. Todo lo que en este aspecto subjetivo es de naturaleza no sólo espiritual sino también psico-somática, toda la riqueza subjetiva del hombre —la cual entre su naturaleza espiritual y su naturaleza corporal, se expresa en la sensibilidad específica tanto del hombre como de la mujer—, todo esto debe permanecer bajo la influencia del don que cada uno recibe de Dios, don que es propio de cada uno: *Me gustaría que todos los hombres fuesen como yo; pero cada cual tiene de Dios su propio don, uno de una manera, otro de otra* (*1 Cor* 7,7). Establece este importante pasaje que la capacidad de continencia que lleva el celibato es un carisma, y también lo es el matrimonio. Cada uno tiene el suyo, aun-

En el mundo judío la mujer estaba jurídicamente considerada con gran inferioridad respecto al hombre[11]. En cambio en el tenor del párrafo de *1 Cor* hay un plano de igualdad y esto es nuevo con respecto al judaísmo. Quizá pudo darse influjo de la cultura greco-romana, pues en el Derecho romano se recogía mayor igualdad entre el hombre y la mujer. Por ejemplo: ya en el siglo I la mujer podría promover el divorcio; asunto que en el mundo oriental era rarísimo. En Corinto se encuentran las dos culturas[12].

Después Pablo hace una defensa explícita de la *indisolubilidad* del matrimonio entre bautizados, según la doctrina del Señor: *En cambio, a los casados, mando, no yo sino el Señor, que la mujer no se separe del marido, y en caso de que se separe, permanezca sin casarse o reconcíliese con su marido, y que el marido no despida a su mujer* (*1 Cor* 7,10-11). El caso del matrimonio entre infieles cuando uno de los cónyuges se convierte (*1 Cor* 7,12-16) se ha venido a llamar *privilegio paulino*[13]: no es una tradición que explícitamente se remonte al Señor, sino una deducción de Pablo, aunque autorizada. En el ambiente judío cuando un pagano se convertía quedaba desligado de sus compromisos jurídicos. Porque la cohabitación de un judío con un pagano llevaba consigo necesariamente impureza legal, lo que implicaba un estado permanentemente de pecado. No podía participar en ningún rito, estaba en situación de excomunión, por lo que no era posible su salvación. Como solución, el derecho rabínico de la época establecía que el converso al judaísmo quedaba desligado de sus compromisos en la gentilidad, esto es, quedaba disuelto su matrimonio contraído antes de la conversión. El privilegio paulino es, pues, contrario a la costumbre judía y fue dado para mantener la unidad del matrimonio.

que Pablo prefería el carisma del celibato. Para cada persona lo más perfecto es seguir la voluntad de Dios».

11. La casuística de los rabinos de la época sigue en línea de continuidad hasta la Edad Media. El rabinismo considera adulterio la relación de una mujer casada con un hombre y no viceversa. Del mismo modo, salvo algunos ambientes judíos no palestinenses, hablan de que es el hombre quien tiene el derecho al divorcio y puede repudiar a la mujer. No está reflejado en la «halakhah» que la mujer repudiara al marido.

12. Tiene sus antecedentes en el Evangelio cuando se dice en *Mc* 10,11-12: *Si alguno despide a su mujer y se casa con otra comete adulterio contra ella.* Esta expresión *contra ella* tiene gran importancia. Lo de cometer adulterio es nuevo. En el Deuteronomio, Moisés permite el divorcio, pero Jesús no lo admite: si se junta con otra comete adulterio «contra ella». Marcos está en la línea de la igualdad entre varón y mujer: no solamente «contra Dios», sino «contra ella». Cfr. CASCIARO, J.M., *Un aspecto de la igualdad de los cónyuges en el matrimonio: Mc 10,12,* en MUÑOZ LEÓN, D. (edit.) *"Salvación en la Palabra", en Memoria del Prof. Alejandro Díez Macho,* Edic. Cristiandad, Madrid 1986, pp. 623-631.

13. *A los demás les digo yo, no el Señor: si algún hermano tiene una mujer no creyente, y ella consiente en habitar con él, no la despida; y si alguna mujer tiene un marido no creyente, y éste consiente en habitar con ella, no despida al marido. [14]Porque el marido no creyente es santificado por la mujer, y la mujer no creyente es santificada por el hermano. De no ser así, vuestros hijos serían impuros, y ahora son santos. [15]Pero si el no creyente se separa, que se separe. En este caso, ni el hermano ni la hermana quedan ligados; porque Dios nos ha llamado a vivir en paz. [16]Pues ¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? ¿Qué sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?* (*1 Cor* 7,12-16).

ii) *Virginidad*

Pablo presenta y analiza el celibato *propter regnum caelorum* a la luz de los principios ya asentados. Lo importante es captar la conexión del celibato y de la virginidad con el estado escatológico (*1 Cor* 7,29-31)[14]. *En cuanto a la virginidad, no tengo precepto del Señor, pero doy un consejo, como quien por la misericordia del Señor merece confianza* (*1 Cor* 7,25)[15].

«Se trata probablemente de la respuesta a la pregunta sobre si el matrimonio es pecado; y podría pensarse incluso que esta pregunta refleje el influjo de corrientes dualistas pregnósticas que se transformaron más tarde en encratismo y maniqueísmo. Pablo responde que de *ninguna manera entra en juego aquí la cuestión del pecado.* No se trata del *discernimiento entre "bien" y "mal", sino solamente entre "bien" y "mejor"*»[16].

En su argumentación, acude Pablo a la constatación sobre la caducidad de la existencia humana y el carácter transitorio del mundo temporal —*Hermanos, os digo esto: el tiempo es corto...* (*1 Cor* 7,29)—; es decir, del carácter accidental de cuanto ha sido creado —*los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran* (*1 Cor* 7,29; cfr. 7,31)—, y preparar así el terreno a la enseñanza sobre la continencia. Pues en el centro de su razonamiento pone la frase-clave —*porque pasa la apariencia de este mundo* (*1 Cor* 7,31)[17]— que puede relacionarse con lo enun-

14. «Puesto que Cristo habla de la profundidad divina del misterio de la redención, *sus palabras están en relación* precisamente con esa *esperanza,* de la que se habla en la Carta a los Romanos (cfr. *Rom* 8). "La redención del cuerpo" según el Apóstol es, en definitiva, lo que nosotros "esperamos". Así, esperamos precisamente la *victoria* escatológica *sobre la muerte* de la que Cristo dio testimonio principalmente con su resurrección. A la luz del misterio pascual, las palabras del Señor sobre la resurrección de los cuerpos y sobre la realidad del "otro mundo", registradas en los Sinópticos, han adquirido su plena elocuencia. Tanto Cristo, como luego Pablo de Tarso, han proclamado la llamada a la abstención del matrimonio "por el reino de los cielos" precisamente en nombre de esa realidad escatológica» (JUAN PABLO II, *Audiencia general,* 21-VII-1982).

15. Cfr. *Mt* 19,2-12.

16. JUAN PABLO II, *Audiencia general,* 23-VI-1982 in fine.

17. «Si con su doctrina sobre el matrimonio y la continencia Pablo hace referencia también a la *caducidad del mundo* y de la vida humana en él, lo hace sin duda aplicándolo a un *ambiente* que en cierta manera estaba *orientado* de modo programático al *uso del mundo.* Bajo este punto de vista es muy significativo su llamamiento a los que "disfrutan del mundo" para que lo hagan "como si no disfrutaran plenamente" (*1 Cor* 7,31). Del contexto inmediato se desprende que incluso el matrimonio estaba concebido en este ambiente como una manera de "disfrutar del mundo", al contrario de como había sido en toda la tradición israelita (no obstante algunas desnaturalizaciones que señaló Jesús en la conversación con los fariseos y también en el Sermón de la Montaña). No hay duda de que todo explica el estilo de la respuesta de Pablo. El Apóstol se daba perfecta cuenta de que al estimular a la abstención del matrimonio, al mismo tiempo debía exponer un modo de entender el matrimonio que estuviera conforme con toda la jerarquía evangélica de valores. Y había de hacerlo con realismo máximo, es decir, teniendo ante los ojos el ambiente a que se dirigía y las ideas y modos de valorar las cosas que dominaban en él» (JUAN PABLO II, *Audiencia general,* 7-VII-1982).

ciado por Cristo sobre el tema de la continencia por el reino de Dios (Cfr. *Mt* 19,12).

Os quiero libres de preocupaciones (*1 Cor* 7,32)[18]. Pablo observa que el hombre comprometido con vínculo matrimonial *está dividido* (*1 Cor* 7,34) a causa de sus deberes familiares (cfr. *1 Cor* 7,34). De *1 Cor* 7,33-35 parece desprenderse que la persona no casada debería caracterizarse por una *integración interior*, una unificación, que le permitiría dedicarse enteramente al servicio del reino de Dios en todas sus dimensiones. Esta actitud presupone la abstención del matrimonio, exclusivamente «por el reino de Dios», y una vida sólo dedicada a este fin. En caso contrario también puede entrar furtivamente «la división» en la vida de una persona no casada, que al verse privada de la vida matrimonial por una parte y, por otra, de una meta clara por la que renunciar a ésta, podría encontrarse ante un vacío. El Apóstol parece conocer bien todo esto, y se apresura a puntualizar que no quiere «tender un lazo» a quien aconseja no casarse, sino que lo hace para encaminarlo a lo que es *digno y lo mantiene unido al Señor sin distracciones* (cfr. *1 Cor* 7,35). Enseña cómo se puede estar unido al Señor: aspirando a permanecer con Él de continuo, a gozar de su presencia *(eupáredron),* sin dejarse distraer por las cosas que no son esenciales *(aperispástos)* (cfr. *1 Cor* 7,35). Pablo explica que la decisión sobre la continencia, sobre la vida en virginidad, *debe ser voluntaria* y que sólo una continencia *así es mejor que el matrimonio.*

Toda esta doctrina paulina está también presente en las palabras de Cristo, dirigidas al hombre «histórico», lo mismo cuando confirman el principio de la indisolubilidad del matrimonio, cual principio proveniente del Creador mismo, como cuando —en el Sermón de la Montaña— el Señor invita a superar la concupiscencia, y ello incluso en los movimientos sólo interiores del corazón humano. Es necesario decir que ambos enunciados-clave se refieren a la *moralidad humana,* tienen un *sentido ético.* Aquí se trata no de la esperanza escatológica de la resurrección, sino de la esperanza *de la victoria sobre el pecado,* a la que podemos llamar esperanza de cada día.

«En la vida cotidiana el hombre debe sacar del misterio de la redención del cuerpo la inspiración y la fuerza para superar el mal que está adormecido en él bajo la forma de la triple concupiscencia. El hombre y la mujer, unidos en matrimonio, han de iniciar cada día la aventura de la indisoluble unión de esa alianza

18. «En el Evangelio de Lucas, discípulo de Pablo, el contexto del verbo "preocuparse de" o "buscar" indica que de verdad es menester buscar sólo el reino de Dios (cfr. *Lc* 12,31), lo que constituye la "parte mejor", el *unum necessarium* (cfr. *Lc* 10,41). Y el mismo Pablo habla directamente de su «preocupación por todas las Iglesias» (*2 Cor* 11,28), de la búsqueda de Cristo mediante la solicitud por los problemas de los hermanos, por los miembros del Cuerpo de Cristo (cfr. *Phil* 2,20-21; *1 Cor* 12,25). De este contexto emerge todo el amplio campo de la "preocupación" a la que el hombre no casado puede dedicar enteramente su pensamiento, fatigas y corazón. Ya que el hombre puede "preocuparse" sólo de aquello que lleva en el corazón» (JUAN PABLO II, *Audiencia general,* 30-VI-1982).

que han establecido entre ellos. Pero también el hombre y la mujer, que han escogido voluntariamente la continencia por el reino de los cielos, deben dar diariamente testimonio vivo de la fidelidad a esa opción acogiendo las orientaciones de Cristo en el Evangelio, y las del Apóstol Pablo en la Primera Carta a los Corintios. En todo caso se trata de la *esperanza de cada día* que, en consonancia con los deberes comunes y las dificultades de la vida humana, ayuda a vencer "al mal con el bien" (*Rom* 12,21)»[19].

4. Masculinidad y feminidad en el ámbito familiar

En el marco de la celebración de la Eucaristía (*1 Cor* 11), aborda el Apóstol la dignidad de la mujer y su misión en la familia, en la sociedad y en la Iglesia. ¿Es la misma que la del varón? «San Pablo alude a tres motivos en favor de que la mujer, al aparecer con velo, muestre en su porte externo su peculiar condición: el varón y la mujer deben honrar a Dios, cada uno según su modo de ser (vv. 2-6); ambos han sido creados como seres diferentes pero mutuamente relacionados (vv. 7-12); la costumbre profana y cristiana, refleja que el modo de vestir de la mujer no es indiferente (vv. 13-16)»[20]. *Quiero, pues, que sepáis que la cabeza de todo hombre es Cristo, la cabeza de la mujer es el hombre, y la cabeza de Cristo es Dios* (*1 Cor* 11,3). Estamos ante un texto clave de la masculinidad y feminidad en el ámbito familiar y en relación con la creación y con la comunidad eclesial, expresiones gráficas, basadas en los relatos genesíacos[21], de una realidad profunda que tiene que ver con el orden de la Redención de Cristo[22]. Este orden procede del mismo orden trinitario y a través de la creación llega al ámbito de las relaciones interfamiliares. Dios Padre somete al Hijo todas las cosas (*Ps* 110,1; 8,7) y a su vez el Hijo someterá al Padre todo lo que le ha sido sometido, cerrándose el ciclo al ser «Dios en todo». Por eso, de la misma manera que Cristo está «sometido» al Padre sólo por su función, así también la mujer está «sometida» al varón sin perder su radical igualdad con él.

19. Juan Pablo II, *Audiencia general* 21-VII-1982.
20. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios*, cit., p. 172.
21. Compárese *Gen* 1,26-27 con *1 Cor* 11,7 y *Gen* 2,21-23 con *1 Cor* 11,8.9.
22. [7]*El hombre, en efecto, no debe cubrirse la cabeza, puesto que es imagen y gloria de Dios; la mujer, en cambio, es gloria del hombre;* [8]*que no procede el hombre de la mujer, sino la mujer del hombre,* [9]*ni fue creado el hombre por razón de la mujer, sino la mujer por razón del hombre.* [10]*Por tanto, la mujer debe mostrar sobre su cabeza la señal de sumisión por razón de los ángeles.* [11]*Por lo demás, ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer, en el Señor.* [12]*Porque si la mujer procede del hombre, así el hombre nace de la mujer; y todo de Dios* (*1 Cor* 7,12). Mucho se ha discutido sobre *1 Cor* 11,10, acerca del «sometimiento» de la mujer. Pablo ha sido acusado de misógeno y antifeminista, también cuando impone el silencio de la mujer en la asamblea litúrgica (*1 Cor* 14,34-35) o cuando manda que se presenten con un atuendo modesto, vivan el pudor y la templanza y aprendan en silencio con toda sumidsión (*1 Tim* 2,8-15).

Pablo habla del doble sometimiento (varón-Cristo; mujer-varón) en el ámbito del amor, que viene de la naturaleza, pero que no implica inferioridad, simplemente diferenciación funcional. En la familia el varón es cabeza sobre el fundamento de la igual dignidad. La metáfora de la cabeza se une poco más adelante con el símbolo del velo[23]. El varón, por haber sido creado primero, es más directamente «imagen y gloria» de Dios; pero su gloria es la mujer. El varón no puede prescindir de la mujer, porque sin ella le faltaría su «gloria». Varón y mujer se necesitan mutuamente. La mujer, porque tiene impresa en su misma creación su orientación hacia el varón; el varón orientado a Dios, no a la mujer, necesita el concurso de la mujer, de la cual recibe la vida y el honor. La sexualidad en la mujer es más receptiva y más orientada hacia la familia (marido, hijos), más disponible a la entrega. «Masculinidad y feminidad son elementos mutuamente complementarios, positivos y queridos por Dios, que permiten en la familia una dinámica interior que es expresión de la gloria divina y que puede ser elevada a ser modelo de la vida intratrinitaria»[24].

5. El Cuerpo de Cristo y las celebraciones eucarísticas

Las celebraciones del culto son ocasión para que el Apóstol exponga su doctrina eucarística, especialmente en dos pasajes: el primero, incidentalmente, al explicar que *los cristianos no pueden participar en los banquetes de los ritos paganos*[25]; y luego, al corregir los abusos que se habían introducido en Corinto en las celebraciones eucarísticas (*1 Cor* 11,17-32). En este último recuerda la institución de la Eucaristía por el Señor. Concretamente el texto de *1 Cor* 11,23-24 es particularmente importante porque es el primer testimonio histórico de las palabras de Cristo en la Última Cena, ya que entre los cuatro textos del NT que nos refieren el acontecimiento (*Mt* 26,26-29; *Mc* 14,22-25; *Lc* 22,14-15), el de *1 Cor* es el más antiguo, data del año 57 y, al mismo tiempo, es el primer testimonio de la celebración cristiana de la Eucaristía (*Act* es también posterior a *1 Cor*).

«El relato paulino, como el de los tres Sinópticos, reflejan la formulación del rito eucarístico según se transmitía en la liturgia de las comunidades cristianas de la primera hora. Tal circunstancia aparece, de un lado, por las coincidencias de las cuatro narraciones en lo esencial al rito, y, de otro, por las variaciones

23. El varón no debe llevar velo sobre la cabeza porque sería ofensa: sería una señal de no haber recibido la luz de Cristo (*2 Cor* 3,18). El hombre por ser «imagen y gloria» de Dios si actuara «velado» ocultaría su dignidad; la mujer, en cambio, manifiesta con el velo no tanto que está sometida al varón, como señal del poder de éste, sino como signo de la dignidad de la mujer y de su modestia.

24. Cfr. Basevi, C., "La corporeidad y la sexualidad humana en el corpus paulinum", en AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, cit., pp. 380-384.

25. *1 Cor* 10,14-22. Este pasaje es una instrucción contra la idolatría. Quizá los fieles de Corinto más recientes no habían aún abandonado algunas costumbres idolátricas. Pablo les advierte que el culto a los ídolos, en el fondo, es culto al demonio.

en lo accidental. Los cuatro relatos son incompletos, no pretenden narrar todos los detalles de lo que hizo y dijo Jesús en aquella ocasión, sino sólo lo que constituía la esencia en orden a la celebración litúrgica. La razón es que ésta no es una crónica del suceso, sino su celebración ritual, la actualización y "representación" —en el sentido latino de la palabra— de lo que esencialmente hizo Jesús en la institución eucarística»[26].

Cuatro son, en este sentido, las verdades fundamentales con respecto a la Eucaristía que Pablo enseña como doctrina *«recibida»* (cfr. *1 Cor* 11,23):

1) La *Eucaristía fue instituida por el mismo Cristo* (*1 Cor* 11,23-25). Remarca que se trata de algo que ya les había transmitido durante su primera estancia entre ellos; es decir, entre los años 50-52. Al decir *yo recibí... lo que también os transmití* (*1 Cor* 11,23), indica que su enseñanza se remonta a los mismos inicios de la Iglesia. Hay especial afinidad entre el relato de esta Carta y el de san Lucas: sólo ellos precisan que el cáliz que el Señor consagró fue el que cerraba la Cena pascual (cfr. *1 Cor* 11,25) y han conservado el mandato de Cristo de repetir en su memoria lo que hizo (cfr. *Lc* 22,19; *1 Cor* 11,24-25), mandato que indica la institución del sacerdocio cristiano.

2) La Eucaristía es *sacrificio.* Se contrapone la Eucaristía a los sacrificios paganos. Por tanto no es lícito para los cristianos participar en estos ritos, que son sacrificios idolátricos, incompatibles con el sacrificio de la Eucaristía, que se ofrece al Dios verdadero. Esto mismo se deduce también de la comparación entre la Eucaristía y las víctimas del AT, que eran figura de ella (cfr. *1 Cor* 10,14-22). La Cena del Señor es el sacrificio de Cristo en la Cruz, *porque cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga* (*1 Cor* 11,26). En lenguaje bíblico este anuncio de la muerte del Señor no es una mera conmemoración del hecho pasado, sino que hace realmente presente lo que se anuncia.

3) Afirma la *presencia real de Cristo bajo las especies sacramentales.* En efecto, si ya las palabras que Cristo pronunció sobre el pan y el vino (Cfr. *1 Cor* 11,24-25) no dejan lugar a dudas, la severa amonestación —*quien coma el pan o beba el cáliz del Señor indignamente será reo del Cuerpo y de la Sangre del Señor* (*1 Cor* 11,27)— supone la presencia real de Cristo bajo esas especies, lo mismo que la exigencia de examinarse antes de comulgar, *pues quien come y bebe sin discernir el Cuerpo* —entendido aquí como Cuerpo por excelencia, por ser el Cuerpo del Señor— *come y bebe su propia condenación* (*1 Cor* 11,29).

4) Por lo que se refiere a las relaciones entre la Eucaristía y la Iglesia, la afirmación de Pablo es clara: *Puesto que el pan es uno, muchos somos un solo cuerpo, porque todos participamos de un solo pan* (*1 Cor* 10,17). La Eucaristía, al mismo tiempo que contiene realmente el Cuerpo y la Sangre de Cristo, muestra *la unidad* del Pueblo de Dios.

26. Cfr. *supra* Tema 25.

6. CUERPO HUMANO, CUERPO DE DE CRISTO E IGLESIA

Al tratar de los carismas en las comunidades de Corinto (*1 Cor* 12-14), Pablo presenta una nueva imagen, *Cuerpo de Cristo,* de decisiva importancia para entender la realidad salvífica de la Iglesia (*1 Cor* 12,12-27). A través de esta imagen expresa la relación de la Iglesia con Cristo: a Él pertenece y le está unida; por ser de Cristo, es también pueblo de Dios.

«Era frecuente entre los clásicos griegos y latinos comparar la sociedad con un cuerpo; aún hoy sigue hablándose de "corporaciones", dando así a entender la mutua responsabilidad de todos los ciudadanos en el bien común de la sociedad. San Pablo partiendo de esta metáfora, añade dos características importantes: 1) la identificación de la Iglesia con Cristo: *Así también Cristo* (v. 12); 2) el Espíritu Santo como principio vital: *Fuimos bautizados en un mismo Espíritu (...), hemos bebido en un solo Espíritu* (v. 13). De ahí que el *Magisterio* haya resumido esta doctrina definiendo a la Iglesia como *Cuerpo místico de Cristo,* expresión que "brota y aún germina de todo lo que en las Sagradas Escrituras y en los escritos de los Santos Padres frecuentemente se enseña"[27]»[28].

La concepción paulina supera el concepto de sociedad o corporación, que son cuerpos morales, porque entre Cristo y la Iglesia, entre Cristo y los cristianos, se establece un vínculo que no consiste sólo en los fines comunes. La unión es una *unión real y vital*: Cristo vivifica a la Iglesia y a los cristianos de tal manera que forman una unidad con Él. Esta unión entre Cristo y la Iglesia no impide, sin embargo, que cada uno tenga su ser propio: cada uno conserva su individualidad. La unidad entre los miembros del Cuerpo de Cristo abarca tanto el aspecto interior y espiritual como el aspecto estructural visible, de modo que la diversidad de oficios y ministerios dentro de la Iglesia en nada empaña la unidad a la vez espiritual y jerárquica[29].

«La unidad del Cuerpo místico que proviene del mismo principio vital, el Espíritu Santo, y tiende al mismo fin, la edificación de la Iglesia, hace que todos los miembros, cualquiera que sea su posición, tengan la misma dignidad fundamental y la misma importancia. San Pablo desarrolla este pensamiento con un recurso literario de gran fuerza expresiva: personifica a los miembros del cuerpo humano e imagina la queja de los menos favorecidos contra los más nobles (vv. 17-20), y el desprecio por parte de los miembros más nobles frente a los más débiles (vv. 21-24). Con esta digresión pedagógica va reafirmándose la verdad del v. 25: *Que todos los miembros tengan igual solicitud unos de otros*»[30]. Precisamente la diversidad de oficios en la única Iglesia subraya que ella es un «cuerpo» organi-

27. PÍO XII, Encícl. *Mystici corporis,* de 29-VI-1943.
28. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios,* cit., p. 188.
29. Cfr. BASEVI, C., "La corporeidad y la sexualidad humana en el corpus paulinum", cit., pp. 387-388.
30. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios,* cit., p. 190.

zado, en el que no todos los miembros son iguales. El símil del cuerpo humano sirve de modo admirable para explicar la unidad y la diversidad entre los miembros de la Iglesia.

7. El Cuerpo glorificado de Cristo y la resurrección de los muertos

Dentro del escepticismo de los griegos ante la resurrección de los cuerpos, los fieles de Corinto debían de tener sus dificultades[31]. Pablo responde a los corintios en cuatro cuestiones: 1) El *hecho histórico de la Resurrección de Cristo.* Como en el caso de la Eucaristía, su testimonio escrito a menos de treinta años después de la Resurrección, es de gran importancia[32]. 2) *La Resurrección de Cristo es el firme fundamento de nuestra fe.* En efecto, entre todos los milagros del Señor, el de su propia resurrección es la prueba más concluyente de su divinidad[33]. Ahora bien, la resurrección de Cristo no es solamente el fundamento de nuestra fe, sino —dada la vital e íntima unión con Él a raíz del Bautismo— también lo es de *la esperanza en nuestra propia resurrección.*. La Teología cristiana formulará después que la Resurrección del Señor es la causa eficiente de la nuestra. Pablo explica esta realidad mediante la imagen de las primicias (cfr. *1 Cor* 15,20.21) y sobre todo mediante el paralelismo antitético entre Cristo y Adán: habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. *Así como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados* (*1 Cor* 15,22). 3) El Apóstol se extiende largamente en explicar *el modo de nuestra resurrección* gloriosa (cfr. *1 Cor* 15,35-53)[34].

Dada la finalidad inmediata de la Carta, Pablo se limita a tratar de la resurrección gloriosa de los elegidos, que ocurrirá en la Segunda Venida de Cristo (cfr. *1 Cor* 15,23). Consistirá en la completa transformación del cuerpo (cfr. *1 Cor* 15,51), el cual en vez de natural será «espiritual»: *se siembra un cuerpo na-*

31. Cfr. *1 Cor* 15,12. El pensamiento griego aceptaba la permanencia del alma después de la muerte, pero no alcanzaba a tener ideas claras en una situación del más allá. En este sentido la resurrección parecía algo inaccesible. Bastaría recordar el final del episodio del discurso del Areópago en Atenas (*Act* 17,32).

32. Como antes, el Apóstol subraya que se trata de una enseñanza que forma parte, desde el primer momento, de la Tradición apostólica: *Os transmití, en primer lugar, lo que yo mismo recibí* (*1 Cor* 15,3). El anuncio de la Muerte y Resurrección del Señor pertenecía al *kérigma* o núcleo fundamental del Evangelio (cfr. *Act* 2,29-33; 3,26; 4,10; 10,40-42; 13,36-38; etc.). Ofrece una larga lista de testigos del Resucitado: Pedro, Santiago el Menor, todos los Apóstoles, quinientos hermanos (cfr. *1 Cor* 15,5-7). Al final, san Pablo añade su propio testimonio (*1 Cor* 15,8).

33. *Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana también es nuestra fe (...). Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe, todavía estáis en vuestros pecados* (*1 Cor* 15,14.17).

34. Era una cuestión controvertida entre los judíos; baste recordar el revuelo que produjeron las palabras de Pablo ante el Sanedrín (cfr. *Act* 23,6-8) y ante el Procurador romano Félix (cfr. *Act* 24,25). Se discutía si había resurrección de los cuerpos: los fariseos afirmaban que sí, los saduceos la negaban. En segundo lugar, no estaba claro si resucitarían todos los hombres, los buenos y los condenados. En tercer lugar, se dudaba acerca del modo de la resurrección.

tural, resucita un cuerpo espiritual. Porque si hay un cuerpo natural, también lo hay espiritual. Así está escrito: El primer hombre, Adán, fue hecho ser vivo; el último Adán, Espíritu vivificante. Pero no es primero lo espiritual, sino lo natural; después lo espiritual (*1 Cor* 15,44-46). La palabra clave es «hombre» en su antítesis Adán/Cristo, hombre-animal-y-terreno/hombre-espiritual-y-celestial. La corporeidad humana nos asemeja a Adán, pero es también el cauce de la salvación y glorificación, porque nos asemeja al segundo Adán, Cristo: *El primer hombre, sacado de la tierra, es terreno; el segundo hombre es del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celestial, así son los celestiales. Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial* (*1 Cor* 15,47-49). Pablo afirma que resucitaremos con «nuestro» cuerpo, no niega su materialidad, pero expresa el dominio completo del espíritu sobre el cuerpo. Es más, el cuerpo humano es la premisa para la perfecta asimilación con Cristo que es el «hombre celestial». Como consecuencia de este dominio, el cuerpo será incorruptible (cfr. *1 Cor* 15,42), glorioso (cfr. *1 Cor* 15,43), fuerte (cfr. *1 Cor* 15,44) e inmortal (cfr. *1 Cor* 15,53-54). En suma, el cuerpo humano no sólo es receptáculo de la gloria, sino el instrumento para conseguirla, a través de la Encarnación. El hombre no podría alcanzar lo espiritual si no participara de lo animal, y es estéril quedarse sólo en lo animal, porque es precisamente camino e instrumento para lo espiritual.

8. Visión de conjunto

Las Grandes Epístolas son un lugar teológico clave para entender la antropología del NT. El hombre, insertado en el plan divino de la Salvación, a través de sus facultades espirituales —mente, corazón, voluntad, entendimiento— alcanza la salvación por la fe en Cristo Jesús. Pero su cuerpo no es un mero elemento pasivo en la aventura divina de su santificación. En su dimensión sexual, el cuerpo humano, junto a peligros de grandes desviaciones, tiene la posibilidad de una «apertura esponsal» a Cristo y a los demás[35].

«San Pablo hace una teología del cuerpo, la cual nos introduce en el auténtico sentido de la ascética cristiana, en contraposición a toda espiritualidad des-

35. Toda esta doctrina del Apóstol guarda una fiel sintonía con la predicación de Cristo. En efecto, «las palabras de Cristo —dice Juan Pablo II—, que traen su origen de la profundidad divina del misterio de la redención, permiten descubrir y reforzar esa vinculación que existe entre la dignidad del ser humano (del hombre y de la mujer) y el significado nupcial de su cuerpo. Permiten comprender y realizar en la práctica, según ese significado, la libertad plena del don, que de una forma se expresa a través del matrimonio indisoluble, y de otra forma se expresa mediante la abstención del matrimonio por el reino de los cielos. A través de estos caminos diversos Cristo revela plenamente el hombre al hombre, dándole a conocer su "altísima vocación". Esta vocación se halla inscrita en el hombre según todo su *compositum* psico-físico, precisamente mediante el misterio de la redención del cuerpo» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21-VII-1982 in fine).

carnada, ya sea en la línea gnóstica o platónica (...). En la antropología cristiana y paulina el cuerpo tiene su dignidad, está transido de la vida del espíritu y está llamado a la gloria de la resurrección. En contra de esta dignidad de cuerpo está la fornicación, por cuanto que con ella el hombre no se entrega a Cristo sino al cuerpo de una meretriz, cosa realmente grave por estar presente en el cuerpo nada menos que el Espíritu Santo y por haber sido comprado el cristiano al precio de la sangre de Cristo (*1 Cor* 6,13-20)[36]»[37].

La caridad encuentra su expresión más elevada en la unión de todos los cristianos en la Iglesia, que es un «cuerpo» en el cual los miembros están unidos vitalmente entre sí. Y puesto que la caridad viene de Dios a través de Cristo, y la unión vital se debe a la Encarnación, la Iglesia tiene como modelo el cuerpo de Cristo, más aún, de un modo misterioso, pero real, es el Cuerpo de Cristo.

Las Grandes Epístolas no desarrollan mucho el aspecto eclesiológico de la corporeidad humana, ya que consideran preferentemente la salvación individual. «Nosotros participamos realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, mediante el cual somos elevados a una compenetración con Cristo, y en Él entre nosotros mismos; porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan (cfr. *1 Cor* 10,17). Así todos nosotros quedamos constituidos en miembros del Cuerpo de Cristo (*1 Cor* 12,27), pero cada uno es miembro del otro[38] (...). Cuando Pablo dice que todos formamos un solo cuerpo (*1 Cor* 12,12), que somos miembros los unos de los otros (*Rom* 12,5), no habla en sentido metafórico. El Cuerpo del Señor unifica, podemos decir, *realiter et quasi physice* los diversos miembros que son los creyentes, primeramente mediante el Bautismo (*1 Cor* 12,24.27) y perfectivamente mediante la comunión eucarística (*1 Cor* 10,17). Desde luego que cada bautizado desempeña una función concreta y en cierto modo particular, pero tal función la tiene para el bien del conjunto (*1 Cor* 12,27.30). En suma la unión de los cristianos se realiza *en y por* la unión con el Cuerpo individual de Cristo[39]. De este modo, los miembros de ese nuevo cuerpo constituido adquieren entre sí una interrelación, un referimiento de unos a otros que trasciende una mera convivencia

36. «No debe el hombre, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día. Herido por el pecado experimenta, sin embargo, la rebelión del cuerpo. La propia dignidad humana pide, pues, que glorifique a Dios en su cuerpo (cfr. *1 Cor* 6,13-20) y no permita que lo esclavicen las inclinaciones depravadas de su corazón» (CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 14).

37. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT*, EUNSA, Pamplona 1982, p. 279.

38. *Rom* 12,5; cfr. *Lumen gentium*, n. 7.

39. Semejante concepción de la unión y unidad de los cristianos no contradice la diversidad de dones y carismas de la que también habla Pablo en sus epístolas. Cada uno recibe un carisma, del cual debe ser fiel administrador para gloria de Dios (*Rom* 12,6-8). Dentro de esa diversidad de gracias se realiza la unidad profunda, porque todos proceden del único Espíritu (*1 Cor* 12,4-11). En conclusión, no se trata de una uniformidad monolítica, sino de una unidad en la diversidad, queridas por el mismo Espíritu.

externa[40]. Es precisamente en la unión con Cristo como se rehace la unión entre los diversos planos de la creación[41]. Finalmente, tal unidad, fruto de la unión con Jesucristo mediante la fe en Él como único Señor (*Eph* 4,5) y del amor *en Él*, es signo de la una y única Iglesia, unida aquí en la tierra por los lazos que la unen con Cristo Jesús»[42].

Será precisamente tarea de las Epístolas de la Cautividad considerar el alcance universal y colectivo de la corporeidad humana en el ámbito de la Redención.

40. Se edifican mutuamente mediante la transmisión mutua de la caridad y de otras virtudes, en una palabra, mediante la transmisión de una verdadera vida espiritual (*Rom* 12,3ss; *1 Cor* 12, 4ss; *Eph* 4,1ss).

41. Es decir, unidad interior del propio hombre, desgarrado por sus pasiones (*Rom* 7,14ss; 8,2.9); unidad de la pareja conyugal, cuyo modelo es la unión de Cristo con la Iglesia (*Eph* 5,25-32); unión de los hombres entre sí, a los que el Espíritu de Dios hace hijos del mismo Padre celestial (*Eph* 4,6) y muy especialmente de los cristianos, que teniendo un solo corazón y una sola alma (*Act* 4,32) alaban también como en una sola voz a su Padre Dios (*Rom* 15,5ss).

42. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT*, cit., pp. 283-285.

38

CARTAS DE LA CAUTIVIDAD (I)

EL «Misterio» de Cristo y la Salvación en las Cartas a los Filipenses y a Filemón

1. La salvación en las Cartas de la Cautividad

Con la nueva etapa *cristológico-cósmica,* seguimos ahondando en el mensaje salvífico paulino. Esta etapa está ligada al cuarto viaje misionero: desde el 57/58 es detenido en Jerusalén; desde el 61 a la primavera del 63, Pablo está en arresto domiciliario en Roma. Durante esta cautividad romana escribe las *Cartas a Filemón, a los Colosenses* y *a los Efesios.* La carta *a los Filipenses probablemente fue anterior, escrita en una cautividad en Éfeso*[1]. Por las circunstancias de prisión, estos cuatro escritos suelen llamarse *Cartas de la Cautividad.* El cambio de estilo y el progreso en la doctrina piden una cierta distancia entre estas Cartas —sobre

1. «Pablo está preso en el momento en que les escribe (*Phil* 1,7.12-17). Por mucho tiempo se ha creído que se trataba del primer cautiverio romano. Con todo, las frecuentes y (aparentemente) fáciles relaciones que los filipenses tienen con él y con Epafrodito que estaba junto a él entonces (*Phil* 2,25-30), sorprenden, de encontrarse en la lejana Roma. De hallarse Pablo en Roma (o en Cesarea, tercera ciudad conocida del cautiverio paulino), es difícil comprender que el envío de dinero con Epafrodito fuera la primera ocasión para ayudar al Apóstol después de sus limosnas del segundo viaje (*Phil* 4,10.16), pues había estado ya otras dos veces entre ellos en el curso del tercer viaje. Todo se explica mejor si Pablo escribe antes de estas dos nuevas visitas, es decir, en Éfeso el 56/57, en el momento en que espera dirigirse a Macedonia después de su liberación (comparar *Phil* 1,26; 2,19-24 y *Act* 19,21ss; 20,1; *1 Cor* 16,5). Las alusiones al "pretorio" (*Phil* 1,13) y a la "Casa del César" (*Phil* 4,22) no ofrecen dificultad, porque había destacamentos pretorianos en las grandes ciudades, especialmente en Éfeso, al igual que en Roma. Tampoco es obstáculo insuperable el silencio respecto de un cautiverio paulino en Éfeso, porque Lucas nos ha dicho muy pocas cosas de aquella estancia de tres años, y Pablo deja entender que allí encontró muy graves dificultades (*1 Cor* 15,32; *2 Cor* 1,8-10). Si se admite esta hipótesis, hay que separar *Phil* de *Col, Eph* y *Philm,* y relacionarla con las "epístolas mayores", especialmente con *1 Cor.* El estilo y la doctrina de la epístola, lejos de oponerse, más bien favorecen esta vinculación» (*Biblia de Jerusalén,* "Introducción a las epístolas de San Pablo").

Se ha difundido mucho en los últimos años la teoría de una cautividad de Pablo en Efeso. Se trata de una conjetura razonable, aunque no tenemos datos históricos fehacientes. Sólo conocemos dos cautividades un tanto prolongadas: dos años en Cesarea (57-59 ó 58-60) y otros dos en Roma (61-63).

todo *Col* y *Eph*— y las Grandes Epístolas. Pablo, en medio de sus cadenas[2], alcanza una nueva síntesis del *misterio de Cristo.* En estas Cartas se encuentran los grandes «himnos cristológicos» (*Phil* 2,6-11; *Eph* 1,3-14; *Col* 1,15-20), que representan una profundización en el misterio del ser de Cristo: la preexistencia divina de Jesús, su venida al mundo, su humillación hasta la muerte en la cruz, su exaltación como Señor y su mediación en la obra de la creación.

El Apóstol ahonda en la dimensión *cósmica* de la Redención que lleva a cabo Jesucristo. Contempla en la creación y redención la primacía absoluta y universal de Cristo y la proyecta al futuro de la historia de la salvación, reuniendo en la reconciliación con Dios a todos los que se oponían entre sí —judíos y gentiles—, que estaban dispersos por el pecado (*Eph* 1,9-10.15-23; *Col* 1,15-20). En este sentido, nadie puede salvarse solo; la instauración de una sociedad cristiana es como un anticipo y anuncio de la realidad futura. La eclesiología de las Cartas de la Cautividad se caracteriza por la maduración de la metáfora del «cuerpo», añadiendo la figura de la «cabeza» a los miembros (*Eph* 1,2; 4,5; *Col* 1,18; 2,10.19). Y al reflexionar sobre Cristo, esposo de la Nueva Alianza, proyecta también su luz sobre el matrimonio cristiano (*Eph* 5,22-33). Es precisamente en esta etapa cuando Pablo pone de relieve la tarea de la familia y en especial del matrimonio para llevar a cabo la obra redentora. Los años de esta maduración son los de los bienios 58-60 y 61-63.

2. Planteamientos salvíficos del gnosticismo

El cambio de perspectiva de lo individual a lo social tomó pie probablemente al contacto del Apóstol con las religiones mistéricas, muy difundidas en el mundo griego y romano; tales religiones, y sobre todo el «gnosticismo», atribuían al Redentor la tarea de «rescatar la luz encerrada en la materia». Se ha planteado, por eso, la cuestión de si las expresiones paulinas que se refieren al dominio universal de Cristo y a sus esponsales con la Iglesia pudieron provenir de esos contactos. Para responder con exactitud necesitaríamos conocer bien el *gnosticismo*, sobre el que persisten vacilaciones. Hasta el año 1946 poco sabíamos directamente de sus obras literarias, cuya antigüedad se remonta sólo al siglo III; nuestra mayor información procedía de los Padres de la Iglesia, que no van más allá de finales del siglo II de nuestra era. En los últimos cincuenta años nuestros conocimientos han aumentado mucho gracias al descubrimiento de una biblioteca gnóstica en Nag-Hammadi, en el Alto Egipto. Poseemos ahora unos textos que, aunque hayan sido redactados en el siglo II o III d.C., tienen antecedentes más remotos. Se puede decir que el gnosticismo que conocieron los Padres de la Iglesia, sobre todo san Ireneo de Lyon, es un movimiento espiritual y cultural que

2. Son cinco las Cartas que mencionan «sus cadenas» (*Phil* 1,7.13.14.16; 4,8; *Col* 4,18; *Phlm* 10,13; *2 Tim* 2,9) y/o su estado de prisionero (*Eph* 3,1; 4,1; *Philm* 1,9; *2 Tim* 1,18).

surge a mediados del siglo II en Egipto. Pero hunde sus raíces en la situación religiosa del siglo I d.C y tal vez del siglo I a.C. Se puede hablar, de *proto-gnosticismo* en cuanto religión sincretista, que quiere conciliar distintas opiniones existentes: hay en él elementos pitagóricos, del dualismo iránico, algo de la religión egipcia, de las religiones mistéricas, y elementos del monoteísmo hebreo y, más tarde, del cristianismo.

La idea central del gnosticismo, y del proto-gnosticismo, es que la creación es una *degradación* de la sustancia divina y está inmersa en el pecado. Dios quiere rescatar este mundo empecatado haciendo que las partículas de su sustancia que han quedado encerradas en la materia, sean liberadas y puedan volver a la esfera de la luz. Dios envía, para conseguir esta liberación, a un ser intermedio, el Hijo de Dios, como Redentor. El Redentor está dispuesto a morir con tal de enseñar a los hombres a conocer la verdad. Precisamente este conocimiento, la *gnosis*, conseguirá que los hombres vuelvan a unirse a Dios. Sin entrar en detalles de los complejos mitos gnósticos, baste decir que las ideas fundamentales de *Col* y *Eph* nada tienen que ver con la gnosis ni con la protognosis. Sí, en cambio, es probable que Pablo haya utilizado algunas ideas y aspiraciones de los gnósticos para hablar a los cristianos de Asia Menor con un lenguaje religioso para ellos habitual. Se podría explicar así que en las *Epístolas de la Cautividad* se insista en el concepto de *pleroma* o totalidad perfecta; se diga de Cristo que es *cabeza* del cosmos; se hable de la Redención en términos no individuales, sino universales; se diga que la Encarnación produce un «matrimonio» de Dios con la Humanidad. Pero se trata de analogías. Es claro que la raíz del pensamiento paulino es la predicación de Cristo y la fe de la Iglesia primitiva. Pablo no es un gnóstico, sino un cristiano en el verdadero sentido de la palabra.

3. Relación entre Filipenses y Colosenses-Efesios

La iglesia de Filipos fue la primera fundada por Pablo al pasar a Europa. Era durante su segundo viaje, hacia el año 50 ó 51. Volvería a visitar Filipos, posiblemente dos veces más, durante su tercer viaje (cfr. *Act* 20,1-2; 20,3), pero no parece que se detuviera por mucho tiempo. Teniendo en cuenta el origen de las personas que habitaban la ciudad[3], la mayor parte de los fieles debía de proceder de

3. «Filipos era una ciudad de cierta importancia en tiempos de San Pablo, tanto desde el punto de vista comercial como por su historia. Estaba situada en Macedonia, junto a la frontera con Tracia, sobre la *Via Egnatia*, calzada romana que atravesaba ambas regiones de Este a Oeste, y era lugar de paso obligado para quienes, procedentes de Asia Menor, llegaban a Europa camino de Grecia. Enclavada sobre una colina, muy cerca del mar, dominaba un precioso valle. Allí, en el siglo IV a.C., había establecido Filipo de Macedonia, padre de Alejandro Magno, un campamento fortificado al que dio su nombre. El año 168 a.C. fue conquistada por los romanos, y en el año 42 a.C. Augusto, como agradecimiento por la victoria contra Bruto y Casio, le dio el título de *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, y también le concedió el *ius italicum*, que proporcionaba a sus habitantes los mismos derechos y privilegios de que disfrutarían si su ciudad estuviese en

la gentilidad, junto con algunos conversos del judaísmo. Todos tenían gran amor al Apóstol y extremada generosidad[4].

La Carta a los Filipenses parece ser, pues, la primera de las Epístolas de la Cautividad y presenta ciertas diferencias con Colosenses y a los Efesios. En Filipenses aparece todavía viva la polémica con los judaizantes (cfr. *Phil* 3,2.18), así como las alusiones a la colecta llevada a cabo por Epafrodito o Epafras (*Phil* 2,25; 4,18)[5], que había concluido al final del tercer viaje (cfr. *Rom* 15,25-28). En cambio, el enviado de *Eph* y *Col* es Tíquico (cfr. *Col* 4,7.8; *Eph* 6,21) acompañado por Onésimo, el esclavo fugitivo (cfr. *Philm* 10-16)[6]. Mirando a los contenidos, en *Phil* no encontramos todavía desarrollada la «cristología cósmica» tan característica de *Eph* y *Col*; y tampoco se habla de la capitalidad de Cristo sobre el universo, ni aparece el término *plêroma*, que desempeña un papel importante en los otros dos escritos.

4. Doctrina salvífica de la Carta a los Filipenses

Filipenses es uno de los escritos menos doctrinales del Apóstol, si se exceptúa el pasaje del himno (*Phil* 2,6-11). Es sobre todo un testimonio del gran corazón de Pablo[7], así como un intercambio de noticias y una llamada de atención contra los «malos obreros» (¿judaizantes?). Sobre todo es un llamamiento a la unidad por el ejemplo de humildad de que nos dio Jesucristo, cantado en el him-

Italia. A mediados del siglo I, según atestiguan diversas inscripciones, al menos la mitad de su población era de origen y cultura romanos, y se mostraban muy celosos de su ciudadanía romana (cfr. *Act* 16,21). Muchos de ellos habían servido en los ejércitos de Roma y, una vez licenciados, se establecieron en esta ciudad. La colonia judía, en cambio, debía ser muy exigua, tanto que ni siquiera tenía una sinagoga —al contrario de lo que era habitual en casi todas las grandes ciudades—, por lo que debían de reunirse para sus ritos y abluciones en la orilla del río (cfr. *Act* 16,13)» (AA.VV., *Sagrada Biblia. San Pablo: Epístolas de la Cautividad*, vol. 8, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 147-148).

4. Pablo da muestras de gran confianza en ellos, pues son los únicos de los que acepta recibir ayuda material (cfr. *Phil* 4,15), y les manifiesta especial afecto: *Os tengo en el corazón* (*Phil* 1,7), *hermanos míos queridos y añorados, mi gozo y mi corona* (*Phil* 4,1).

5. Sobre cfr. *Phil* 2,26-30. Sobre Timoteo cfr. *Phil* 2,19-24.

6. A lado de Pablo están, además de Timoteo (*Col* 1,1; *Philm* 1), varios colaboradores: Epafras, Aristarco, Marcos, Jesús el Justo, Lucas y Demas (*Col* 4,10-14; *Philm* 23.24). Este grupo cuadra mejor con una permanencia en Roma (cfr. *2 Tim* 4,9-12; *1 Pet* 5,13). Llama la atención la ausencia en *Phil* de los nombres de Marcos, muy conocido en la comunidad romana, y sobre todo de Lucas.

7. «A diferencia de la carta a los Romanos, esta carta a los Filipenses fue escrita más con el corazón que con la mente, y por eso no se llega a descubrir su estructura unitaria bien clara. Esta falta de unidad ha sido aprovechada por la crítica para descubrir en ella dos o tres cartas. Pero, como de ordinario, yo creo que no hay que imponerle a Pablo nuestra lógica. Es un error que debería ceder finalmente ante el análisis hermenéutico y estructural» (SEGALLA, G., *Panoramas del NT*, Verbo Divino, Estella 1989, p. 283).

no de *Phil* 2,6-11. Éste ofrece un testimonio de especial valor sobre la fe primitiva en la preexistencia divina de Jesús: la vida cristiana tiene como modelo a Jesucristo; el ejemplo de su vida en la tierra ha de ser la pauta de actuación de todo cristiano en medio de las realidades temporales. Pablo llega a la conclusión de que el cristiano debe vivir la alegría aun en medio del sufrimiento. Dicho de otra manera, el camino que conduce a la santidad es la plenitud de vida cristiana, mediante la participación de los padecimientos de Cristo y la identificación con Cristo en la Cruz. Ser cristiano, por tanto, es procurar tener *los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús* (*Phil* 2,5), seguir su ejemplo. Y Él se nos dio como modelo acabado *haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de Cruz* (*Phil* 2,8). El cristiano que lucha por estar unido a Cristo será, como Él, exaltado (*Phil* 2,9) a la gloria del cielo. Por ello, los sufrimientos que pueda padecer, hasta el derramamiento de sangre si fuera necesario, serán motivo de auténtica alegría (*Phil* 2,17); pues sabe que tanto la vida como la muerte se ordenan a la gloria de Dios a través de la unión con Cristo (*Phil* 1,20)[8].

De esta estrecha unión con Cristo viene el optimismo cristiano. Es cierto que los cristianos sufren dificultades. Pero la verdadera tristeza viene no de la contradicción externa, sino de la ambición desordenada que engendra la avaricia (*Phil* 2,15). En cualquier ambiente donde se encuentre un cristiano no debe olvidar que su ciudadanía está en los cielos (*Phil* 3,20), por eso debe comportarse de manera digna del Evangelio (*Phil* 1,27); esto es, con humildad, buscando no el propio interés, sino el de los otros (*Phil* 2,3-4); siempre alegres (*Phil* 4,4), irreprochables y sencillos (*Phil* 2,15); comprensivos con todos los hombres (*Phil* 4,5). La vida digna de los hijos de Dios, brillará en medio del mundo (*Phil* 2,15), alumbrando a todos con la luz de Cristo. De este modo, las realidades todas, y la misma persona humana, alcanzarán su auténtica dignidad y su verdadera grandeza cuando estén unidas a Cristo, que es Señor de todo el universo: *Cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de íntegro, de amable y de encomiable; todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza, tenedlo en estima. Lo que aprendisteis y recibisteis, lo que oísteis y visteis en mí, ponedlo por obra; y el Dios de la paz estará con vosotros* (*Phil* 4,8-9). Todo un programa positivo de vida cristiana.

5. El «misterio» salvífico de Cristo en el «himno» de *Phil* 2,5-11

El *himno* de *Phil* 2,6-11 es un resumen de la vida y obra redentora de Cristo[9]. Constituye un grandioso canto a la divinidad de Cristo, a su primacía y se-

8. Así se explica que el Apóstol afirme que para él morir es *una ganancia* (*Phil* 1,21) y manifieste, además, el deseo de *morir para estar con Cristo* (*Phil* 1,23). Y así como la muerte encuentra su sentido en Cristo, así también la vida es una vida en Cristo, más aún *para mí, el vivir es Cristo* (*Phil* 1,21).

9. Todos los exegetas están de acuerdo en que se trata de un himno, por el ritmo de las frases, el uso del paralelismo —tan semejante al del libro de los Salmos y a la poesía hebrea— y al-

ñorío sobre todo el universo; así entronca con uno de los temas centrales de las Epístolas de la Cautividad. El Cristo exaltado es el Hombre-Dios que nació y murió crucificado por nosotros. El himno, que podría ser una reelaboración paulina hecha sobre un texto litúrgico judeocristiano[10], proclama la naturaleza divina de Cristo preexistente a su Encarnación, y, por tanto, su consustancialidad con Dios Padre. Recuerda su anonadamiento al hacerse hombre, pues se abajó hasta tomar la forma o naturaleza humana. Tras su muerte redentora, su exaltación gloriosa[11].

Después de referirse a su situación personal (*Phil* 1,12-26), Pablo da a los filipenses cuatro consejos prácticos centrados en la constancia (1,27-30), la armonía (2,1-2), la humildad (2,3-11) y la entrega obediente. En la exhortación a la humildad es donde recoge este himno con un consejo-prólogo —*Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús* (v. 5)— que sirve de puente para empalmar lo que acaba de aconsejar a los filipenses también sobre la humildad (*Phil* 2,3-4). Cristo es el modelo de toda humildad, así como principio vital de la nueva vida social cristiana.

El comienzo viene a ser una confesión del *kérigma* primitivo. Se refiere al Cristo histórico cuando escribe: *el cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios...* (2,6-7a). La expresión «siendo de condición divina» podría traducirse también como «subsistiendo en forma de Dios *(en morfé tou Theou)*». El vocablo *morfé* [12] parece que no debe ser entendido en sentido aristotélico[13], o como hacen algunos Padres de la Iglesia[14] interpretado como *physis* (naturaleza), sino más bien como algo relacionado con «el aspecto exterior»

gunas expresiones que no son paulinas. Cfr. ARANDA, G., *La historia de Cristo en la tierra, según Fil 2,6-11,* en "Scripta Theologica" 14 (1982), pp. 219-236. FITMYER, J.A., *Carta a los Filipenses,* en el *Comentario Bíblico San Jerónimo,* Ed. Cristiandad, Madrid 1972, vol. III, p. 631. Hay autores que lo califican como «un himno a Cristo para ayudar a la humildad comunitaria» (LEGASSE, S., *La Carta a los Filipenses,* Verbo Divino, Estella 1991, pp. 22-35); y otros que lo consideran «un himno a la alegría» (BRUNOT, A., *Los escritos de San Pablo,* Verbo Divino, Estella 1991, pp. 246-248), destacando en estas dos virtudes el contenido fundamental de esta epístola.

10. Sobre el origen de este himno hay un impresionante número de estudios, pues por su contenido es de una importancia capital para la cristología. Un resumen de las diversas posturas exegéticas, en GEORGE-GRELOT, *Introducción crítica al NT,* cit., pp. 578-580.

11. En el himno suelen distinguirse dos estrofas: la primera que trata del Cristo preexistente, de su encarnación y de su *kenosis* (vaciamiento), y una segunda que habla de su exaltación. También otros hacen una división en tres estrofas, correspondiente cada una a un momento de la vida de Cristo: preexistencia (vv. 6-7b); anonadamiento (vv. 7c-8); y exaltación (vv. 9-11). Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. San Pablo: epístolas de la Cautividad,* vol. 8, cit., p. 182. Cfr. también AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza,* cit., vol. 7, pp. 556-566.

12. Con este vocablo los LXX indican la apariencia exterior. El equivalente de la forma externa aplicada a Dios sería la «gloria» (el *kabod* hebreo o la *doxa* griega).

13. *Física,* 1,7.

14. Como el Crisóstomo (PG 62,219) o Teodoreto (PG 82,569). Sobre la interpretación de *Phil* 2,6-11 en los Santos Padres cfr. HENRY, P., voz *kénose,* en *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* Paris 1957, cols. 56-135.

(imagen) de una cosa: a través de esa imagen se manifiesta su naturaleza íntima. Ahora bien, tratándose de Dios, que no es visible, no se refiere a apariencias sensibles; por eso, la *morfé tou Theou* [15] es un modo de designar la naturaleza divina. Por ello, en el fondo, la interpretación de los Padres es acertada. El Apóstol quiere enseñar que Jesucristo es Dios, y que ya lo era antes de la Encarnación[16].

La expresión *no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios* expresa que Cristo no pretendió que su ser Dios fuera algo que tenía que retener codiciosamente. La palabra *harpagmos,* que se ha traducido por «presa codiciable», puede tener sentido activo: «algo que vale tanto que puede ser objeto de rapiña»; o sentido pasivo: «algo que ha sido robado». Lo más probable es que los dos sentidos se mezclen, para indicar algo que no se ha conseguido con rapiña, ni se quiere mantener con avidez. Es evidente que el lenguaje es antropomórfico. Y sigue diciendo: *sino que se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres* (v. 7b). Al afirmar ahora que «se anonadó a sí mismo» quiere expresar que Cristo no se despojó de su naturaleza divina, sino de aquella «gloria externa» que le correspondía y de la que lógicamente debería disfrutar su humanidad. El que existía desde la eternidad como Dios, a partir de la Encarnación, comienza a ser Hombre. No podía dejar de ser Dios, por eso su *anonadamiento* consiste en renunciar temporalmente al ejercicio de los derechos que devienen de su condición divina. Cuando se dice que Cristo «tomó la forma *(morfé)* de siervo», se está indicando que se despojó del privilegio de la *doxa* divina: no se vació de la divinidad, sino del estado glorioso que le era propio según su divinidad y al que retornaría después en la exaltación. En otras palabras: hacerse hombre como nosotros es elegir el camino de la humildad y de la obediencia, que contrasta con la soberbia y desobediencia del primer hombre en el Paraíso. «Haciéndose semejante a los hombres y mostrándose igual que los demás hombres» es lo mismo que decir que Cristo fue en todo un hombre verdadero.

Y, mostrándose igual que los demás hombres, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz (v. 8). Una humillación *(kenosis)* que es también manifestación de la infinita bondad de Dios que ha querido salir al encuentro del hombre. La lección de humildad de Jesús llega a su «obediencia hasta la muerte»[17] a los planes salvíficos de Dios. Las palabras «y muerte de cruz» no

15. Así como en *Phil* se dice *en morfé tou Theou,* en *Col* se lee *eikon tou Theou,* figura o imagen de Dios.

16. Cfr. PROFS. COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura,* BAC, Madrid 1964, NT vol. 2: en pp. 754 y ss se encuentra una exégesis pormenorizada del himno.

17. «La muerte es el punto de destino de un camino emprendido en libertad. Para él, y sólo para él, es también la muerte un acto libre. Pero, por otra parte, es esta muerte la que demuestra que él se ha hecho realmente uno de los nuestros. La muerte es, en efecto, el destino que une a todos los hombres, de cualquier procedencia o raza, de cualquier origen o filosofía. No es que en la muerte todos sean iguales, sino que en la muerte todos confluyen. Allí dan todos los caminos, altos o bajos, que discurren por este mundo. El que muere es hombre. Sólo aquél que conoce la prehistoria de este Único sabe de libertad de morir» (GNILKA, J., *Carta a los Filipenses,* Herder, Barcelona 1971, pp. 41-42.

se ajustan al ritmo del himno: es lícito pensar que sean una añadidura explicativa de Pablo para subrayar hasta dónde llegó el amor de Jesús. En consecuencia, este «anonadamiento» no consiste sólo en asumir una naturaleza humana, sino en asumirla «en forma de siervo», sin las condiciones gloriosas que le convenían por la unión con la Persona divina. En la expresión «siervo», esclavo, se está aludiendo también al sufrimiento del Señor, conectado con dos famosos textos del AT sobre el «Siervo de Yahwéh»[18].

En suma, la obediencia hasta la muerte y su humillación por tomar la forma de siervo son una gran revelación del amor de Cristo a los hombres, que prepara la exaltación: *Por lo cual Dios lo exaltó y le otorgó el nombre-que-está-sobre-todo-nombre; para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese: ¡Jesucristo es el Señor!, para gloria de Dios Padre* (*Phil* 2,9-11). El premio de la humillación es la exaltación (cfr. *Lc* 14,11). Ésta se refiere a su naturaleza humana y consiste en la pública manifestación de su gloria, que le corresponde por la unión con la Persona divina del Verbo. Para los judíos «el nombre-que-está-sobre-todo-nombre» es el nombre de Dios (Yhwh), no pronunciado por respeto. La exclamación «¡Jesucristo es el Señor!» reproduce con toda probabilidad una primitiva profesión de fe en la Divinidad y en el Señorío de Cristo[19]. Jesús es el Mesías *(Christos)* y es al mismo tiempo el *Kyrios* o *Adonai*, el Señor universal, con la misma palabra que en los LXX traduce el nombre de Yhwh.

Las expresiones y temas descritos por Pablo hacen patente que *en Jesucristo alcanza su plenitud la Revelación hecha por Dios en el AT*. Jesús repara con su muerte redentora la caída y desorden producido por el primer hombre. La desobediencia de Adán y la búsqueda de su propia exaltación produjeron el desastre del pecado y el reinado de la muerte. La humildad y obediencia de Cristo hasta la muerte de Cruz han alcanzado la salvación para los hombres.

6. Libertad y esclavitud en la Carta a Filemón

La *Carta a Filemón*, junto con Colosenses y Efesios, forman un grupo homogéneo: hay claras semejanzas de estilo y doctrina; coinciden los compañeros de Pablo (*Col* 4,10-14 y *Philm* 23-24); tienen la mención común de Onésimo (*Col* 4,9 y *Philm* 12) y de Tíquico (*Col* 4,7ss y *Eph* 6,21ss); etc. La cautividad romana de Pablo (años 61 al 63) en estas cartas no ofrece dudas (*Philm* 1.9

18. En efecto, Jesucristo asume el papel de «siervo» al aceptar voluntariamente el camino de la obediencia, con la figura del *Siervo de Yhwh*: de Isaías, que con su humillación y muerte es causa de salvación para todos (cfr. *Is* 53,2-11). Cfr. Aranda, G., *La historia de Cristo en la tierra, según Fil 2,6-11*, cit., pp. 341-348.

19. Hay resonancias de esta profesión de fe en muchos otros textos paulinos. Por ejemplo: *1 Cor* 12,3; *Rom* 10,9; etc. En *Col* 2,6 se contempla el señorío de Jesús desde una perspectiva universal y cósmica.

ss.13.23; *Col* 4,3.10.18; *Eph* 3,1; 4,1; 6,20). La breve *Carta a Filemón* anuncia a un cristiano de Colosas, convertido por Pablo (*Philm* 19), el regreso de su esclavo fugitivo Onésimo, ganado también para Cristo por el Apóstol (*Philm* 10). Este relato autógrafo (*Philm* 19), arroja mucha luz sobre la delicadeza del corazón de Pablo, y la solución del problema de la esclavitud (*Rom* 6,15): aun cuando mantengan sus relaciones sociales de antaño, el dueño y el esclavo cristianos ya no deben vivir sino como dos hermanos al servicio del mismo Señor (*Philm* 16; cfr. *Col* 3,22-4,1). En el intervalo entre las Grandes Epístolas y las Cartas de la Cautividad ha surgido una nueva crisis: Epafras, enviado apostólico de Pablo (*Col* 1,7), ha venido a Colosas, que no fue evangelizada directamente por el Apóstol (*Col* 1,4; 2,1), trayéndole noticias alarmantes. Apenas avisado, Pablo responde con la epístola *a los Colosenses* que entrega a Tíquico. Pero esto no parece ser suficiente. De forma parecida a lo que ocurrió con las epístolas a los Gálatas y a los Romanos, Pablo escribe otra epístola *a los Efesios* [20] —prácticamente contemporánea a *Col*— donde expone su doctrina, con mayor profundidad, sobre el nuevo punto de vista que acaba de suscitarle la polémica[21].

La Carta a Filemón, a pesar de su brevedad, es una obra maestra del arte epistolar, llena de exquisita sensibilidad y fina caridad, tan peculiares de Pablo. El tono empleado no es de mandato, aunque podría haberlo hecho dada su autoridad, sino de súplica humilde hacia Filemón, presentándose ante él en su condición de «anciano» y «prisionero» por el Evangelio (cfr. *Philm* 9)[22]. Aunque esta Carta es familiar, contiene una doctrina importante. Ha sido llamada la «carta magna de la libertad cristiana»[23]. No se trata de que el cristianismo acepte la es-

20. Esta denominación no se halla textualmente garantizada (cfr. *Eph* 1,1). La omisión de este título en muchos manuscritos parece indicar que se trata de una carta circular, en la que Pablo no se dirige sólo a los fieles de Éfeso, sino tambien a las comunidades del valle de Lycus (cfr. *Col* 4,16).

21. «La crítica independiente ha impugnado la autenticidad de estas dos epístolas. Sin embargo, *Col* experimenta hoy una recuperación de crédito plenamente justificada. En ella se encuentran las ideas maestras de Pablo, y su originalidad se explica perfectamente por la nueva situación a que debe hacer frente. Lo mismo se ha de decir de Eph, aun cuando ésta sigue siendo el blanco de una sospecha más tenaz. La genial sublimidad de esta epístola aconseja considerarla algo más que mera obra de un discípulo. El estilo ampuloso, abundante y aun recargado de *Col* y *Eph*, es ciertamente diferente de la rápida y nerviosa argumentación de la epístolas anteriores; pero la amplitud de los nuevos horizontes que Pablo contempla explica suficientemente esta diferencia. Además Pablo no emplea un estilo único, y ya en *2 Cor* 9,8-14, o en *Rom* 3,23-26, etc., tenemos ejemplos de esta modalidad contemplativa y casi litúrgica que se despliega en *Col* y *Eph*. La única dificultad verdadera viene de los numerosos pasajes en que *Eph* parece repetir las expresiones de *Col* en forma bastante servil y desmañada; pero Pablo no escribía por sí mismo y en su totalidad las cartas, y basta para explicar este hecho que un discípulo haya tenido una intervención más considerable en la redacción de Eph» (*Biblia de Jerusalén*, "Introducción a las epístolas de San Pablo").

22. Cfr. STÖGER, A., *Carta a Filemón*, Herder, Barcelona 1970, pp. 113-118.

23. Parecidas amonestaciones se encuentran en los «códigos familiares» de las Cartas de la Cautividad (especialmente *Eph* 6,5-8 y *Col* 3,22-4,1), en las Cartas Pastorales (Cfr. *1 Tim* 6,1-2; *Tit* 2,9.10, e incluso en la *1 Pet* 2,18-20).

clavitud sin protestar, sino que más que enfrentarse directamente con una estructura social dada, prefiere poner las premisas para que pacíficamente desaparezca. Pablo no pide directamente a Filemón la liberación de Onésimo; sino que le acoja como a «hermano muy amado» (*Philm* 16); es decir, como si fuera Pablo mismo en persona (cfr. v. 17). Al proceder así, el Apóstol está seguro de que Filemón hará más de lo que le pide (cfr. v. 21).

Por tanto, el Apóstol no aborda directamente el tema de la esclavitud, que pertenecía a la estructura social de la época, pero aporta los principios cristianos que son el germen que produciría más tarde su abolición, cuando la doctrina cristiana impregnara con su espíritu las leyes civiles de los pueblos[24]. Es éste un ejemplo de lo que llamamos *la doctrina social de la Iglesia*: se trata de cambiar las estructuras sociales, cambiando los corazones de las personas, y no proclamando o fomentando violencias que no resuelven nada. En la Carta a Filemón podemos apreciar, en la práctica, lo que es el sentido cristiano de la «liberación»[25]. Éste es, pues, el contenido «de ese más» que san Pablo esperaba de Filemón, en cuanto al modo de tratar a Onésimo; es decir, como verdadero hermano en la fe, en plano de igualdad, sin acepción alguna por motivo de raza o color, clase o condición.

24. Esto está en perfecta consonancia con las normas que Pablo había dado a los cristianos de Corinto (cfr. *1 Cor* 7,21.22): cada uno tenía que seguir en la situación en la que la llamada de Dios le había encontrado; un esclavo no tenía que preocuparse por su condición: era un «liberto» de Cristo, así como un hombre libre era un «esclavo» de Cristo.

25. Estos principios se fundan en la libertad que Cristo nos ganó en la Cruz, por la cual somos en verdad hijos de Dios y hermanos de quienes participan de nuestra fe. *La libertad traída por Cristo, debe tener necesariamente repercusiones en el plano social* (cfr. CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instruc. *Libertatis nuntius*, n. 13).

39
CARTAS DE LA CAUTIVIDAD (II)
El plan divino de salvación y los himnos cristólogos, en las Cartas a los Colosenses y a los Efesios

1. Relación entre las Cartas a los Colosenses y a los Efesios

Los orígenes de la Iglesia en Colosas[1] parten de la estancia y predicación de san Pablo en Éfeso durante su tercer viaje apostólico: *todos los habitantes de Asia, judíos y griegos, oyeron la palabra del Señor* (*Act* 19,10). Entre quienes escuchaban la predicación diaria del Apóstol en la escuela de Tirano (*Act* 19,9) habría colosenses que abrazaron la fe, y, una vez recibido el Bautismo, comenzaron a colaborar en la difusión del Evangelio[2]. Uno de ellos fue Filemón (*Philm* 1.19) y otro Epafras, también natural de Colosas (*Col* 4,12), que recibiría de san Pablo la misión de predicar en su ciudad (*Col* 1,7) y en las vecinas Hierápolis y Laodicea (*Col* 4,13). La comunidad cristiana de Colosas no fue, pues, fundada directamente por san Pablo sino por Epafras, aunque estaba muy unida al Apóstol. La mayor parte de sus miembros procedían de los gentiles (*Col* 1,21; 2,13), aunque había también algunos judíos (*Col* 2,16; 3,11). Pablo está bien informado de la fe y del amor fraterno de los Colosenses (*Col* 1,4), así como de las dificultades en que se encontraban. Les tiene gran afecto. Físicamente no está presente entre ellos, pero tiene allí su corazón (*Col* 2,5), trabaja con esfuerzo para su mayor progreso espiritual (*Col* 2,1-2) y no cesa de acompañarlos con sus oraciones (*Col*

1. Colosas era en tiempos de Pablo una pequeña ciudad del Asia Menor, situada en Frigia, región que desde el Mediterráneo se extendía por el interior de la Turquía actual, en el valle del río Lico, afluente del Menandro. En este valle se encontraban Laodicea, unos 15 km al NO de Colosas, y Hierápolis, a 20 km aproximadamente hacia el Norte. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. San Pablo: Epístolas a la Cautividad*, EUNSA, Pamplona 1986, vol. 8, p. 219.

2. San Pablo visitó esta región al menos en dos ocasiones. La primera en su segundo viaje, cuando, desde Listra e Iconio, se dirigió a Galacia (cfr. *Act* 15,6); la segunda, durante el tercer viaje, por breve tiempo, para alentar en la fe a los discípulos de Frigia (*Act* 18,23). Sin embargo, no se hace en todo el libro de los Hechos de los Apóstoles ninguna referencia a que Pablo pasara por Colosas en sus viajes. El Apóstol parece indicar que no conocía personalmente a los colosenses (cfr. *Col* 2,1), aunque manifiesta el propósito de visitarles pronto. Cuando escribe a Filemón le pide que vaya preparándole el hospedaje (cfr. *Philm* 22). No sabemos si pudo realizar ese deseo.

1,9). La Carta a los Colosenses es una buena maestra de la solicitud pastoral del Apóstol.

Sabemos por el libro de los Hechos que Pablo se detuvo en Éfeso[3] a finales de su segundo viaje, hacia el año 52 (*Act* 18,19ss), y que más tarde volvió otra vez, al comienzo de su tercer viaje (años 54-57). Permaneció entonces por espacio de unos tres años, y fue tal la amplitud de su predicación, que tanto judíos como griegos de toda la provincia pudieron conocer el Evangelio (*Act* 19,1.8-10). En este sentido fue de gran ayuda para el Apóstol el servicio prestado por Apolo con su predicación a los efesios (*Act* 18,24-35). A Pablo no le faltaron en Éfeso dificultades y pruebas, hasta el punto de verse obligado a abandonar la ciudad a consecuencia del motín provocado por el orfebre Demetrio. Dejó entonces al frente de la iglesia a su discípulo Timoteo (*1 Tim* 1,3), quien, según la tradición, murió más tarde confesando el nombre de Cristo en esta ciudad. Pablo tuvo que salir precipitadamente de Éfeso, pero no se olvidó de aquellos fieles[4]. Se han formulado diversas hipótesis sobre los destinatarios de *Eph*, pero ninguna puede probarse con certeza[5]. Al depender de Éfeso otras iglesias, como las de Colosas, Laodicea, Hierápolis, etc., nada tendría de extraño que el Apóstol hubiera escrito esta Carta con la intención de que fuera leída en cada una de esas comunidades. Finalmente, debió de conservarse en Éfeso, y de ahí el título que aparece en ella.

La relación entre *Col* y *Eph* es compleja. En primer lugar, se advierte una clara diferencia: *Colosenses* tiene cierto tono polémico contra la «vana filosofía»

3. En tiempos de Pablo, Éfeso era la población más importante de Asia Menor. Situada entre Mileto y Esmirna, a unos 5 km del Mar Egeo, fue conquistada por Alejandro Magno el año 334 a.C. y pasó después (133 a.C.) al dominio de Roma: desde entonces fue el centro administrativo y religioso de la provincia romana de Asia. El culto de la ciudad estaba dirigido desde antiguo a la diosa oriental de la fertilidad, a la que los griegos identificaron con Artemisa y los romanos con Diana; su templo, por su arte y su riqueza, era considerado como una de las siete maravillas del mundo. El templo que conoció Pablo había sido construido hacia el 334 a.C., después de la llegada de Alejandro Magno a la ciudad. Éfeso era también famosa por sus artes mágicas y su tendencia a la práctica del ocultismo; destacaba en toda aquella parte de Asia por la superstición de sus habitantes. Las estatuillas que fabricaban los orfebres fueron objeto de un intenso comercio, que reportaba pingües beneficios a sus promotores. Esto explica la revuelta popular, instigada por el platero Demetrio contra Pablo (cfr. *Act* 19,24ss) y sus acompañantes, que lógicamente condenaban la superstición y el culto a los ídolos.

4. No se sabe con certeza si los efesios son los primeros destinatarios de la Carta que lleva su nombre. Es cierto que el título *a los Efesios* aparece en la gran mayoría de los manuscritos griegos y versiones posteriores al siglo II. Sin embargo, en el texto de Eph 1,1: «a los santos y fieles en Cristo Jesús que están *en Éfeso*» faltan las dos palabras «en Éfeso» en algunos de los testigos documentales más antiguos e importantes, como en los códices griegos Sinaítico y Vaticano, algunos minúsculos, las citas de Marción, el papiro 46, etc. Y, según parece, sin la expresion «en Éfeso» leyeron también la Carta a los Efesios, Tertuliano y Orígenes. Así se explicaría el carácter impersonal de Efesios, ya que en ella no se hace alusión a circunstancias personales de aquellos con los que permaneció el Apóstol cerca de tres años, ni referencia a la salida apresurada de la ciudad.

5. Por lo dicho en la nota anterior, muchos comentaristas piensan que podría haberse añadido esa localización a una Carta que en su origen fuera circular, dirigida a las iglesias de la provincia romana de Asia; entre éstas, la comunidad de Éfeso gozaba de una posición de honor.

de algunos (*Col* 2,8; cfr. *Col* 2,4) y contra los que imponen el respeto a los novilunios, sábados y fiestas (*Col* 2,16), o distinciones en los alimentos y los preceptos «no tomes», «no gustes», «no toques» (*Col* 2,20-21). Nada de esto se encuentra en *Efesios*. En segundo lugar, ambas Cartas presentan mucho material común, más resumido en *Col* y más difuso en *Eph*. Se ha calculado que el 70% del contenido de Col encuentra un paralelo en *Eph*, mientras que el 50% de *Eph* es propio. En literatura se considera generalmente que el escrito más breve es anterior: *Eph* sería, pues, una ampliación de *Col*[6]. De todos modos, las dos Cartas debieron de ser casi contemporáneas.

2. Temas salvíficos de la Carta a los Colosenses

Con ocasión de los errores que comenzaban a difundirse en Colosas[7], Pablo considera detenidamente cuanto se refiere a la creación y gobierno del universo y al plan salvífico divino en favor de los hombres. Plan que, de alguna manera, alcanza también a las realidades terrenas. La salvación cristiana es lo que primordialmente importa a Pablo, pero las exigencias y derroteros de la polémica[8] le han llevado a precisar la «extensión cósmica» de la obra de Cristo. El Apóstol integra en ella, junto a la humanidad salvada, ese inmenso cosmos que es su marco; cosmos que se encuentra igualmente situado, de forma indirecta, bajo la dependencia del único Señor[9].

6. Hay quien propone una dependencia bastante más compleja: el núcleo de *Col* hubiera sido el único escrito del Apóstol; a partir de él, un anónimo hubiera escrito *Eph*, y a partir de *Eph* otro anónimo hubiera redactado *Col* tal como la conocemos. Es una hipótesis demasiado complicada, sin argumentos de crítica textual en su favor.

Asimismo hay algunos casos en que *Eph* parece citar a *Col* condensándola: *Eph* 3,2=*Col* 1,25; *Eph* 4,12=*Col* 2,19; *Eph* 4,22-24=*Col* 3,9-10; *Eph* 6,21-22=*Col* 3,7-8; *Eph* 1,7=*Col* 1,14 + 1,20; *Eph* 1,19=*Col* 1,25 + 1,20 + 1,12

7. El peligro en Colosas provenía de especulaciones de base judaica (*Col* 2,16), impregnadas de filosofía helénica, que concedían excesiva importancia, capaz de comprometer la supremacía de Cristo, a las potencias celestes que dirigen la marcha del cosmos.

8. Pablo acepta el terreno de la lucha y no rebate la actividad de tales Potencias; incluso las equipara con los ángeles de la tradición judía (cfr. *Col* 2,15). Pero lo hace precisamente para situarlas en su justo lugar en el plan de la salvación. Las Potencias han desempeñado su papel como intermediarios y administradores de la Ley. Hoy ese papel ha concluido. El Cristo *Kyrios*, al instaurar el orden nuevo, tomó en sus manos el gobierno del mundo. Su exaltación celeste le ha elevado por encima de las Potencias cósmicas, a las que ha despojado de sus antiguos atributos (*Col* 2,15). Y él, que ya las dominaba en virtud de la primera creación, a título de Hijo, Imagen del Padre, las domina definitivamente como cabeza de ellas en la nueva creación, en la que ha asumido en sí todo el *Pléroma*, es decir, toda la plenitud del Ser, de Dios y del Mundo en Dios (*Col* 1,13-20).

9. De ahí el desarrollo del tema del «Cuerpo de Cristo», esbozado ya anteriormente (*1 Cor* 12,12), con la novedad de la insistencia en Cristo como Cabeza; de ahí también la ampliación cósmica de la obra de Cristo y el horizonte dilatado en que a Cristo se le considera más bien en su triunfo celeste, mientras la Iglesia en su unidad colectiva, se va edificando hacia él; de ahí, en fin, el relieve más acentuado de la escatología ya realizada (cfr. *Eph* 2,6).

Entre la presentación inicial (*Col* 1-14) y la conclusión (*Col* 4,7-18), el cuerpo de la Carta presenta tres grandes cuestiones doctrinales: el canto a la primacía universal de Cristo (*Col* 1,15-29), la defensa de la fe (*Col* 2,1-23) y las consecuencias morales (*Col* 3,1-4,6). El punto central del que brota la doctrina de la carta es el *misterio de Cristo*: el Hijo, Dios eterno como el Padre, que en un momento determinado de la historia, ha asumido la naturaleza humana. El Apóstol expresa así esta verdad: *en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente* (*Col* 2,9). Los cristianos, liberados de esos «elementos del mundo» (*Col* 2,8.20), por su unión con la cabeza y por la participación de su «Plenitud» (*Col* 2,10), ya no tienen por qué colocarse bajo la tiranía de tales elementos a través de observancias anticuadas e ineficaces (*Col* 2,16-23). Unidos por el bautismo con Cristo muerto y resucitado (*Col* 2,11-13), ellos son los miembros de su Cuerpo y sólo de él, como de su cabeza vivificante, reciben su nueva vida (*Col* 2,19).

A través de la profunda meditación de esos principios, compone un espléndido canto a lo que denomina *misterio de Cristo*: por un lado Cristo es Creador con el Padre; y por otro, ha asumido una naturaleza creada. Se convierte así en el primero de los hombres, siendo superior a todos. Su actuación es decisiva no solo en la «primera» creación de todas las cosas, sino también en la «nueva» creación, que es la regeneración en el orden de la gracia, realizada mediante su entrega en la Cruz: de este modo ha sanado la naturaleza dañada por el pecado. Por eso Cristo es «cabeza» de todo el universo, de todas las realidades terrenas y de la Iglesia.

3. El himno cristológico de *Col* 1,15-20

Este himno cristológico tiene su origen en la necesidad de defender la verdad de la eminente dignidad de Cristo como Dios y como hombre a la vez, frente a las falsas doctrinas que habían comenzado a difundirse entre los colosenses. Es un canto al *Hijo de Dios hecho hombre*. Destaca una veces su divinidad y otras su humanidad, cuando afirma que el Señor Jesús es *cabeza* de todos los seres, celestiales y terrestres; que su señorío es absoluto y está infinitamente por encima de todo cuanto existe en la Creación. Pueden distinguirse dos partes. En la primera (*Col* 1,15-17) se afirma que el señorío de Cristo abarca al cosmos en todo su conjunto, como consecuencia de su acción creadora, ya que «todo ha sido creado por él» (*Col* 1,16)[10]. La segunda (*Col* 1,18-20) se refiere a la superioridad de Cristo en la «nueva creación» por la gracia, es decir, en el orden de la redención sobrenatural: por medio de su muerte en la Cruz todas las «potencias celestiales»

10. Esta idea aparece también en el prólogo del Cuarto Evangelio (*Ioh* 1,3), y está apuntada en el Génesis, donde se relata que la creación fue hecha por Dios mediante su Palabra (cfr. *Gen* 1,3.6.9. etc.). Por ser Cristo el Verbo de Dios, tiene la primacía sobre todas las cosas. De ahí que Pablo subraye el hecho de que también los ángeles todos, sin disitinción, están sujetos a su dominio.

han quedado sometidas a su poder; ha reconciliado a los hombres y al mundo con Dios; y tanto judíos como griegos han sido llamados a integrarse en un solo cuerpo, la Iglesia, de la que Cristo es «cabeza».

El canto a la *capitalidad* de Cristo se inicia mostrando en Él un doble aspecto: *El cual es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura* (*Col* 1,15). El primero hace referencia a Dios Padre y el segundo al mundo creado. La expresión «imagen del Dios invisible» expresa su relación de semejanza y dependencia con respecto a Dios. «Cuando en el relato de la creación (*Gen* 1,26) se dice que el hombre es "imagen de Dios" y en *1 Cor* 11,7 lo llama "imagen y gloria de Dios", la semejanza indicada se basa en la voluntad de Dios Creador. La semejanza de Cristo con Dios se basa, en cambio, en su filiación divina»[11]. Decir que el Hijo es «imagen del Dios» invisible indica la consustancialidad entre el Padre y el Hijo —ambos poseen la misma naturaleza divina— y añade el matiz de que el Hijo procede del Padre. Expresa además la distinción entre el Padre y el Hijo pues nadie es imagen de sí mismo[12]. La revelación más alta de Dios la realiza el Hijo de Dios por su Encarnación[13].

Jesucristo es Dios, y por ello, tiene la «primacía de toda criatura». Pablo, sabedor que el «primogénito» entre los judíos es quien tiene la primacía de dignidad y del derecho, establece las relaciones entre Cristo y los seres creados por medio de expresiones que incluyen la idea de cierta causalidad: «en Él» *(en autón)*, es decir en el Hijo, Jesucristo: *porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, ya sean los tronos o las dominaciones, ya los principados o las potestades* (*Col* 1,16)[14]; y también «por medio de Él» *(dì'autou)*, de Dios Hijo, que crea todos los seres y «hacia Él» *(eis autón)*, como fin último de todo: *Él es antes que todas las cosas y todas subsisten en él* (*Col* 1,17): «todas

11. STAAB, V., *Carta a los Colosenses*, Herder, Barcelona 1974, p. 117.

12. El pensamiento cristiano posterior los designará como «personas». «En La Sagrada Escritura se dice que el hombre fue creado "a imagen y semejanza de Dios" (*Gen* 1,26). Sin embargo, solamente la segunda persona de la S. Trinidad, el Hijo, es imagen perfectísima del Padre» (AA.VV., *Sagrada Biblia. San Pablo: epístolas de la Cautividad*, vol. 8, cit., p. 243).

13. «Sólo El ha podido decir: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre" (*Ioh* 14,9). En su Santísima Humanidad, pues, se reflejan las perfecciones divinas, poseídas en virtud de la unión hipostática —unión de las naturalezas divina y humana, realizada en su persona, que es divina—. La segunda persona de la Trinidad restauró la dignidad de la criatura humana. La imagen de Dios, aunque imperfecta, que hay en cada hombre, había resultado manchada por el pecado de Adán; pero en Cristo se realiza la restauración: la auténtica imagen de Dios toma una naturaleza igual a la nuestra, y merced a la redención realizada por su sangre, consigue el perdón de los pecados» *(Ibidem)*.

14. ¿Qué son ante Cristo esos espíritus celestes, sean tronos, dominaciones, principados o potestades? ¡Criaturas creadas por medio de Cristo y para Cristo! ¿Cuáles son los grados y el orden de esas jerarquías celestiales? Pablo prescinde de este tema: cualquiera que sea su orden, no son más que criaturas. Lo que importa es que Cristo Jesús, Dios y Hombre, es el Señor (el *Kyrios*) de todas ellas y de toda la creación. Según *Col* 2,15, Cristo, *habiendo despojado a los principados y potestades, los expuso a público espectáculo llevándolos en su cortejo triunfal*.

subsisten en él», esto es, por Él son conservadas en el ser[15]. Pablo subraya esta doctrina para poner al descubierto los errores —de una u otra manera influidos de gnosticismo— que presentaban a Jesús como una criatura intermedia entre los seres corporales y los espirituales, y por tanto, inferior a los ángeles[16].

La segunda parte del himno vuelve a considerar la primacía de Jesucristo desde una perspectiva nueva: la «regeneración» de la humanidad —y del mundo— en el orden de la gracia y de la gloria: *Él es también la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia; él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que él sea el primero en todo...* (*Col* 1,18). Para Pablo, «cabeza» significa los principios de autoridad y vitalidad. *Kefalé* es la parte más noble y elevada de todo ser vivo, físico o moral; no ofrece duda, pues, el sentido *primacial* que tiene en este texto. Además en la literartura helenística de la época, especialmente en los trabajos de medicina, *kefalé* es considerada como el centro vitalizador y ordenador de todo el cuerpo humano o animal, es su centro vital. Es razonable suponer que esta concepción estuviera también en la mente del autor de *Col*, aunque no lo exprese explícitamente. Tal interpretación viene confirmada más adelante en *Col* 2,19[17]. Cristo fue el «primogénito entre los muertos» (*1 Cor* 15,20) y también gracias a Él se hizo posible para los hombres la resurrección gloriosa (*1 Cor* 15,22; cfr. *Rom* 8,11), ya que por Él fuimos justificados (cfr. *Rom* 4,25).

Pues [el Padre] tuvo a bien que en él [Cristo] habitase toda la plenitud (*Col* 1,19). La palabra PLÊROMÂ, «plenitud», tiene en griego dos sentidos: uno, activo, «lo que llena» o «lo que completa»; así se puede llamar *plêromâ,* refiriéndose a una nave, el conjunto de instrumentos, mercancías y tripulación que la «llenan», esto es, que la hacen dispuesta para zarpar. El otro sentido, pasivo, indica «lo llenado» o «lo completo», de modo que se puede decir que una nave es *plêromâ* cuando está perfectamente equipada. En *Col,* Pablo usa esta palabra en ambos sentidos: Cristo es «plenitud» (en sentido pasivo) de la divinidad (*Col* 2,9), porque está lleno de todas las perfecciones de la esencia divina; a la vez es plenitud (en sentido activo) de la Iglesia y de toda la creación. Puesto que Jesucristo posee la naturaleza divina, también posee la plenitud de dones sobrenaturales, para Sí y

15. El señorío de Cristo se extiende sobre toda la creación, sobre los cielos, sobre los seres materiales aún más insignificantes. Y se extiende también sobre las criaturas invisibles, los ángeles y las jerarquías celestiales, no importa tanto cuáles sean éstas (cfr. *Heb* 1,5).

16. La imagen del cuerpo y la cabeza subraya la función vitalizadora y salvífica de Cristo sobre la Iglesia (cfr. *Eph* 1,22-23), a la vez que su supremacía sobre ésta. Manifiesta además la unión de Cristo con su Iglesia. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es designada también con la palabra *plenitud* (*Col* 1,19), significando que Cristo, por medio de la Iglesia, se hace presente y "llena" todo el universo, extendiendo a éste los frutos de su obra redentora. Al ser instrumento de Cristo en la administración universal de su gracia, la Iglesia no se reduce, como el antiguo Israel, a un pueblo o raza determinados, ni a un área geográfica concreta. Al ser ilimitada su gracia, lo es también la llamada a la salvación que dirige a los hombres. Cfr. SCHIPPERS, R., voz *Plenitud, sobreabundancia,* en COENEN-BEYRENTHER-BIETENHARD (dirs.), *Diccionario Teológico del NT,* cit., vol. III, pp. 372-378.

17. Cfr. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT,* p. 192.

para todos los hombres. También se puede llamar «plenitud» de Cristo al universo entero, pues todo cuanto existe ha sido creado y conservado en el ser por Él, que de continuo contempla y gobierna todos los seres[18]. Así, pues, el mundo, que fue creado bueno (*Gen* 1,31), se acerca a su plenitud en la medida que refleja la impronta divina con la que fue sellado desde el comienzo.

Aplicación de la capitalidad de Cristo sobre el cosmos es el señorío de Jesucristo, no sólo sobre los cielos o lo más íntimo del ser humano, sino sobre las realidades todas de la tierra y los afanes de la vida cotidiana: pues, *él es antes que todas las cosas y todas subsisten en él* (*Col* 1,17). Por ello, las realidades temporales son, en sí mismas, susceptibles de cristianización, deben ser cristianizadas, santificadas. La actitud clave del cristiano ante los diversos quehaceres y actividades de los hombres, es formulada en esta Epístola en un versículo bien conocido: *Todo cuanto hagáis de palabra o de obra, hacedlo todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él* (*Col* 3,17). No se trata simplemente de hacer las cosas bajo la mera invocación del nombre de Jesús, sino de ordenar toda actividad humana hacia Cristo. Las realidades temporales son, pues, el medio, el «hábitat» que permite al hombre alcanzar su fin último, la salvación. En este sentido, Cristo debe ser puesto en la cima de esas realidades, como cabeza salvífica y centro de convergencia, ya que Él es la meta última hacia la que deben orientarse las tareas humanas.

Y por él reconciliar todos los seres consigo, restableciendo la paz, por medio de su sangre derramada en la Cruz, tanto en las criaturas de la tierra como en las celestiales (*Col* 1,20). Puesto que Cristo tiene la primacía sobre todas las realidades creadas, el Padre quiso, por medio de Él, reconciliarlas todas consigo[19]. El pecado había separado de Dios a los hombres, lo que trajo como consecuencia la ruptura del orden que había al comienzo entre las criaturas. Derramando su sangre en la Cruz, Cristo nos ganó la paz. Nada en el universo queda excluido de este influjo pacificador. El que en un principio creó todas las cosas en el cielo y en la tierra ha restablecido ahora la paz entre todas las criaturas. Esta reconciliación iniciada por medio de Cristo, es impulsada por el Espíritu Santo, y por Él continúa en la Iglesia. Sin embargo, no alcanzará su plenitud sino en la gloria celeste, cuando, junto con el género humano, también la creación entera sea renovada en Cristo.

18. Cfr. *Is* 6,3; *Ps* 139,8; *Sap* 1,7; etc. «No se pone el acento en la inmanencia de Dios, sino en el efecto cósmico del poder divino que actúa en Cristo y en la Iglesia. Es posible que haya aquí una influencia de la idea estoica de un universo que llena y es llenado por Dios. Los sistemas gnósticos posteriores dieron mucha importancia a la doctrina de que el *pléroma* de Dios estaba dividido y repartido en una multitud de intermediarios. Es posible que Pablo trate de oponerse a una tendencia gnóstica a creer en diversos intermediarios que compartían el poder de Dios. De ser así, subrayaría que toda la plenitud está en Cristo mismo, de forma que ya no se necesita de ningún otro intermediario». (AA.VV., *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, Cristiandad, Madrid 1971, vol. 4, p. 215).

19. Cfr. JUAN PABLO II, Encícl. *Redemptor hominis*, n. 9.

En suma, la *capitalidad* deJesucristo sobre el cosmos no radica únicamente en su ser, como Dios y Hombre, sino también en su actividad soteriológica, «porque es el Salvador». La salvación ya ha sido realizada por Cristo, pero su aplicación continúa actuándose, puesto que sus frutos han de llegar a todos y cada uno de los hombres. Su culminación se alcanzará cuando se complete la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Otra dimensión de la capitalidad de Cristo es su ser «caput» de su Cuerpo, que es la Iglesia. Suele decirse, a partir de santo Tomás, que *la capitalidad de Cristo sobre la Iglesia* consta de tres elementos: la primacía, la perfección y el influjo vital[20]. En *Col* hay dos textos principales acerca de Cristo-cabeza de la Iglesia: *Col* 1,18 y 2,19. El primero expone fundamentalmente una *capitalidad de tipo primacial*, mientras que el segundo habla con más claridad del *influjo vital* de Cristo sobre la Iglesia. Ambos aspectos están íntimamente entrelazados en los dos textos.

4. Temas salvíficos de la Carta a los Efesios

Pablo retoma las reflexiones de Colosenses en la Carta a los Efesios. El esfuerzo polémico para situar en su lugar a «las Potencias» celestiales ha producido sus frutos (*Eph* 1,20-22). Ahora dirige la mirada a la Iglesia, Cuerpo de Cristo que se dilata con las dimensiones del «nuevo universo»: *plenitud del que lo llena todo en todo* (*Eph* 1,23). En esta grandiosa contemplación Pablo repite temas antiguos —especialmente los tratados en la Carta a los Romanos— para ordenarlos en una síntesis más amplia. El plan de salvación que se nos ha revelado se desarrolla por etapas conforme a los designios de Dios (*Eph* 1,3-14); su término son los desposorios de Cristo con la humanidad salvada, que es la Iglesia (*Eph* 5,22-33). Los grandes temas doctrinales de Efesios son, pues, Jesucristo, cabeza de la creación; el misterio de la «recapitulación» de todo en Cristo y la eclesiología[21].

El pasado pecador de la humanidad, la gratuidad de la salvación por Cristo (*Eph* 2,1-10), y el problema de los judíos y de los gentiles que le angustiaba en épocas pasadas (*Rom* 9-11), serán objeto de serena reflexión a la luz de la escatología realizada en el «Cristo celeste»: en adelante, los dos pueblos se le presentan unidos, reconciliados en un solo hombre nuevo, y caminando de común acuerdo hacia el Padre (*Eph* 2,11-22). Precisamente este acceso de los gentiles a la salvación de Israel en Cristo es lo que Pablo llama el gran *«misterio»* (*Eph* 1,9; 2,3-

20. Cfr. *S.Th.*, III, q. 8, a. 1, c

21. De la cristología de *Eph* se desprende su eclesiología. Aquí se ha trascendido el concepto de iglesia como comunidad local, hasta la contemplación del ser teológico de la Iglesia en su unidad y totalidad. Con las imágenes de Iglesia-cuerpo *(soma)*, plenitud *(pléroma)* y esposa *(gyné)* de Cristo, y las reflexiones eclesiológicas esparcidas por *Eph*, la función de la Iglesia en la realización del plan de salvación *en Cristo* se engrandece hasta las dimensiones de ser el instrumento universal de salvación en manos de Jesucristo.

6.9; *Col* 1,27; 2,2; 4,3). Su contemplación le inspira, en la madurez de su vida, el amor a la infinita sabiduría divina que ve desplegada en este misterio (*Eph* 3,9; *Col* 2,3); también el agradecimiento por la *elección* enteramente gratuita que hace de Pablo ministro de ese misterio (*Eph* 3,2-8).

Los autores suelen apreciar en Efesios[22], como en otras epístolas paulinas, dos partes: en la primera (*Eph* 1-3), predomina el contenido doctrinal o dogmático, mientras que en la segunda (*Eph* 4-6)[23] se extraen las consecuencias parenéticas y las aplicaciones morales y ascéticas[24]. «Podríamos representarnos el horizonte doctrinal de la Carta a los Efesios como un díptico: en el primer cuadro —que es el fundamental— se nos presenta Cristo Jesús triunfante en el cielo (*Eph* 1,20) y cabeza de la Iglesia (*Eph* 1,22; 4,14; 5,23). Desde esa condición gloriosa, Jesucristo-cabeza, en el cual habita toda la plenitud de la divinidad, distribuye su fuerza vital al cuerpo para que éste pueda crecer (4,16); edifica la casa, de la cual él es la piedra angular (2,20), casa-Iglesia a la que Jesucristo ama como a su esposa (5,28), y a la que se entregó en matrimonio (5,25) y la salvó (5,23), lavándola de toda mácula en el bautismo (5,26). En el segundo cuadro se representa la Iglesia salvada y ganada por Cristo mediante un sacrificio expiatorio como un *hombre nuevo* (2,15), como un *cuerpo* (2,16) sometido vitalmente a Cristo y en una relación de esposa a esposo (5,24). En esas circunstancias, la Iglesia va creciendo y desarrollándose como un *cuerpo* que recibe el principio vital y el alimento desde la cabeza (4,16). Otra visión, superpuesta y entrelazada en el segundo cuadro, nos muestra a la Iglesia como un *edificio* (espiritual) (2,20ss), que se levanta y construye teniendo como meta "un hombre perfecto" (4,13); o bien nos presenta a la Iglesia como un *templo* santo, una morada de Dios (2,21ss)»[25].

22. Los Padres y escritores eclesiásticos siempre atribuyeron a Pablo la autenticidad de la Carta a los Efesios. Las críticas desde mediados del siglo pasado para negar su autenticidad se apoyan en fenómenos de carácter literario: vocabulario, estilo, temática, etc. Estas consideraciones no pasan de ser conjeturas. Es evidente que el vocabulario de Efesios se distingue del resto de las epístolas paulinas. Pueden registrarse hasta 83 voces que no tienen paralelo en el resto de sus escritos. Pero este vocabulario peculiar, no es argumento para impugnar la autenticidad. El estilo literario de esta carta, cargado de pleonasmos o de largos períodos de oraciones de relativo y participios, no parece extraño si se compara con Romanos, Corintios y, sobre todo, Colosenses.

23. La segunda parte de *Eph* subraya la unidad que han de vivir los fieles en la caridad, hasta hacer una realidad sentida la unión en un solo cuerpo, animado por el mismo espíritu (*Eph* 4,1-6). Teniendo en cuenta Pablo las circunstancias de la mayor parte de los destinatarios, procedentes no hacía mucho de los ambientes viciados de la gentilidad, en los que necesariamente han de seguir viviendo, les advierte de las incompatibilidades de tales vicios con su nueva condición de llamados a la santidad (*Eph* 4,17-5,20). Contempla el Apóstol diversas situaciones en la vida y enseña sus correspondientes deberes: cónyuges, padres e hijos, señores y siervos (*Eph* 5,21-6,9), deberes que se derivan de la nueva condición cristiana, de la nueva y estrecha relación de cada fiel con Cristo Jesús, y, por tanto, entre ellos mismos.

24. Esta división en dos partes no debe ser tomada rígidamente, no es seguro que ese esquema fuera reflejo en la mente de Pablo.

25. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT*, cit., pp.185-186.

5. El himno cristológico de *Eph* 1,3-14

En el usual «saludo inicial de bendición» figura el nombre del remitente y los destinatarios (*Eph* 1,1-2). A continuación encontramos uno de los himnos más conocidos del epistolario paulino (*Eph* 1,3-14). Es como una obertura de la carta. Por la forma es un canto de alabanza y acción de gracias a Dios (una *eulogía*, un *benedictus*)[26]. El motivo de alabanza es el plan divino de salvación en Jesucristo, que Dios Padre trazó eternamente. Está en prosa rítmica, parecido a *Col* 1,15-20. En el texto griego tiene la forma de una larguísima frase compuesta, cuyas cláusulas se encadenan por medio de pronombres relativos y participios, presentando así una unidad bien trabada[27].

i) *Beneficios o bendiciones del plan salvífico de Dios*

La *eulogía* comienza con una fórmula de alabanza a Dios por su *designio eterno*, antes de la creación, de convocarnos en la Iglesia como una comunidad de santos: *Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda bendición espiritual en los cielos, pues en Él nos eligió antes de la creación del mundo para que fuéramos santos y sin mancha en su presencia, por el amor* (*Eph* 1,3-4). «La acción de Dios en favor de los hombres es común a las tres Personas divinas, y por eso, el proyecto eterno de Dios, que aquí contempla el Apóstol, tiene su origen en la Santísima Trinidad»[28]. Esta bendición consiste en una *elección* y *predestinación* (Dios Padre que elige); en una *concesión de gracia y de perdón* (Cristo, el Hijo, que redime) y en una *iniciación* en el misterio (el Espíritu que ilumina). Llama «bendiciones espirituales» a los dones que ha aportado la realización del plan salvífico, pues estos dones son distribuidos a los hombres por la acción del Espíritu Santo. Al decir «en Cristo» y «en los cielos» está expresando la forma en la que hemos sido bendecidos: a través de Cristo resucitado y elevado a los cielos, que nos ha introducido también a nosotros en la esfera de Dios[29]. El sintagma «nos eligió», es el mismo que aparece en la versión griega de los LXX (AT) para designar la elección de Israel. La *Iglesia*, nuevo Pueblo de Dios, está constituida por la reunión en Cristo de quienes han sido elegidos y llamados a la santidad. Ello indica que la Iglesia, aunque haya sido fundada por Cristo en un momento concreto de la Historia, remonta su origen al designio

26. «En la Sagrada Escritura son frecuentes los himnos de bendición a Dios o *euloguías* (cfr. *Ps* 8; 19; *Dan* 2,20-23; *Lc* 1,46-54.68-78; etc.). En ellos estalla la alabanza al Señor por los beneficios de su obra creadora, o por las intervenciones prodigiosas en favor de su pueblo. El Apóstol, inspirado por el Espíritu Santo, alaba a Dios Padre por toda la obra salvadora de Cristo, que comprende desde el proyecto divino decretado antes de la creación del mundo, hasta la consumación de la historia, y la recapitulación de todas las cosas en Cristo» (AA.VV. *Sagrada Biblia. San Pablo: epístolas de la Cautividad*, vol 8, cit., p. 48).

27. Cfr. Schlier, H., *La Carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991, pp. 50 y ss.

28. AA.VV., *Sagrada Biblia. San Pablo: las epístolas de la cautividad*, vol. 8, p. 49.

29. Cfr. *Eph* 1,20; 26. *Sagrada Biblia, Ibid.*, p. 49.

eterno de Dios. Además, la elección tiene un fin: «que seamos santos y sin mancha en su presencia». Igual que en la antigua Ley la víctima que se ofrecía a Dios debía ser perfecta, sin tara alguna (*Gen* 17,1), la santidad «sin mancha» a la que Dios nos ha destinado, ha de ser plena. Pablo termina la frase «por el amor», para mostrar el amor que Dios nos tiene, si bien incluye también el amor del cristiano hacia Dios y hacia los demás. La caridad es participación del mismo amor de Dios y, por eso, es la esencia de la santidad.

La segunda estrofa del himno habla de concedernos, por medio de Jesucristo, la gracia de la filiación divina: *nos predestinó a ser sus hijos adoptivos por Jesucristo conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de su gloriosa gracia, con la cual nos hizo gratos en el Amado* (*Eph* 1,5-6). Pablo sigue contemplando el alcance del proyecto divino. La «predestinación» consiste en que Dios, según su libre designio, determinó desde la eternidad que los miembros del nuevo pueblo de Dios alcanzaran la santidad mediante el don de la filiación adoptiva. Ya el Apóstol había escrito que tal «filiación» arranca de Jesucristo, el Hijo Único (*Rom* 8,15). Ahora añade que este don es también la suprema manifestación de «la alabanza de la gloria de su gracia (o de su gloriosa gracia)». Es decir, la gloria de Dios se revela a través de su amor misericordioso, por el que nos ha hecho sus hijos, según el plan eterno de su Voluntad. La *gracia* de la que habla Pablo se refiere en primer lugar al carácter totalmente gratuito de las «bendiciones divinas», e incluye también los dones de la santidad y de la filiación divina, con que es agraciado el cristiano[30].

Pablo centra ahora su atención en la obra redentora de Cristo. Es una tercera *bendición* mediante la cual se realiza en la Historia el proyecto eterno de Dios. La tercera estrofa dice así: *por quien, mediante su sangre, nos es dada la redención, el perdón de los pecados, según las riquezas de su gracia, que derramó sobre nosotros de modo sobreabundante con toda sabiduría y prudencia* (*Eph* 1,7-8). «Redimir» equivale a «liberar»; y «redimir mediante la sangre» guarda estrecha vinculación con el lenguaje veterotestamentario[31]. Cristo nos libera de la esclavitud más profunda: la del *pecado*, y la riqueza de este amor gratuito se manifiesta sobre todo en la generosidad del perdón divino, que restaura la dignidad del hombre[32]. En suma, «la redención tuvo lugar en la cruz de Cristo, mediante su sangre. Él —en

30. «El AT insiste una y otra vez en que Dios ama a su pueblo y en que Israel es el pueblo amado de Dios (cfr. *Dt* 33,12; *Is* 5,1.7; 1 *Mach* 6,11; etc.). En el NT se llama a los cristianos «amados de Dios» (*1 Thes* 1,4; *Col* 3,12). Sin embargo, *el Amado,* en sentido estricto, es únicamente nuestro Señor Jesucristo. Así, en efecto, lo manifestó Dios Padre desde la nube resplandeciente en la escena de la Transfiguración del Señor (*Mt* 17,5)» (*Sagrada Biblia, Ibid.*, p. 53).

31. La redención de parte de Dios aparece en el AT cuando el pueblo de Israel fue liberado de la esclavitud de Egipto (*Ex* 11,7 y ss.). Entonces mediante la sangre del cordero rociada sobre los dinteles de las casas de los hebreos, sus primogénitos fueron librados de la muerte. Para recordar esta salvación celebraban el rito de la Pascua, sacrificando el cordero (*Ex* 12,47). La redención de la esclavitud de Egipto era una figura de la Redención realizada por Cristo.

32. Cfr. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT*, cit., pp. 222-236.

su sangre— se ha convertido así para nosotros en redención. Nosotros, que por el bautismo fuimos incorporados a él y permanecemos en él como santos y creyentes, somos partícipes de la redención por su sangre. Pero la tenemos porque nos son perdonadas las transgresiones a nosotros que permanecemos en él, y en cuanto permanecemos en él»[33].

La cuarta estrofa anuncia la recapitulación de todas las cosas en Cristo, la más alta cima de la revelación del plan salvífico divino: *Nos dio a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había propuesto realizar mediante Él y llevarlo a cabo en la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra* (*Eph* 1,9-10). Hemos llegado al cenit teológico del himno, precisamente en el descubrimiento del misterio de la voluntad de Dios realizada mediante Cristo. Al revelarnos el misterio eterno de su voluntad, nos concede también graciosamente la verdadera sabiduría, que consiste precisamente en el conocimiento de esa voluntad salvífica.

El verbo «recapitular» *(anakefalaiôsasthai)*, con su contexto inmediato aquí, indica muy probablemente la unión o conjunción (*synáfeia*, que comentaba san Juan Crisóstomo) de todos los seres creados en Cristo, al ser puesto Jesucristo como cabeza *(kefalé)* o cima *(kefálaion)* de la creación. Todos los seres creados, que por el pecado habían sido descoyuntados y desunidos entre sí y respecto a Dios, son ahora, mediante la redención operada por Cristo, vueltos a unir entre sí al ser unidos con Dios por la unión con Jesucristo, y vivificados precisamente al ser constituido Jesucristo en cabeza de la creación entera. Todos esos seres creados, como miembros integrantes de un solo organismo, se unen entre sí —según las concepciones fisiológicas de la época— por la acción ordenadora, unificante y vivificadora de la cabeza. De este modo, Cristo-Jesús es el salvador de toda la creación, y en él «se recapitulan todas las cosas». La revelación de los planes divinos de salvación es una muestra de su amor y misericordia, ya que así el hombre puede reconocer la infinita sabiduría y bondad divinas, y sentir la invitación a participar en sus proyectos. Además, el *misterio* de Dios se realiza de una forma armónica, según el proyecto divino, siguiendo diversas etapas o tiempos *(kairoi)* a lo largo de la historia. La *plenitud de los tiempos* ha comenzado con la Encarnación (*Gal* 4,4), y sigue desarrollándose, según la sabiduría divina, hasta llegar a la consumación definitiva. El punto culminante del proyecto divino previo a la creación consiste en *recapitular en Cristo todas las cosas,* esto es, hacer que todas tengan a Cristo como *kefalé,* verdadero vínculo de unidad, tanto de los seres celestiales, como de los hombres y de todas las realidades terrestres[34].

Los diez primeros versículos del himno podríamos resumirlos con SCHLIER: «los miembros de la Iglesia son, pues, según el Apóstol, los que han recibido la triple bendición: fueron bendecidos como los que desde siempre y antes de todas las cosas, fueron elegidos y destinados por Dios —en Cristo— para la condición

33. SCHLIER, H., *La Carta a los Efesios,* cit., pp. 75-76.
34. Cfr. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT,* cit., pp. 308-321.

santa de hijos; como los que fueron agraciados en el Amado con el perdón de los pecados mediante la sangre de Cristo; y como los que llegaron a ser sabios y prudentes mediante la revelación del misterio de la voluntad de Dios»[35].

ii) *Aplicación del plan salvífico divino a judíos y gentiles*

Aplica Pablo ese plan de salvación, primero a los judíos, después a los gentiles. Contempla como una nueva «bendición divina» la realización concreta del *misterio* en la Historia como fruto de la Redención de Cristo. Consiste precisamente en la llamada hecha a judíos (*Eph* 1,11-12) y a gentiles (*Eph* 1,13), para formar un solo pueblo (*Eph* 1,14)[36].

En Él, por quien también fuimos constituidos herederos, predestinados según el designio de quien realiza todo con arreglo al consejo de su voluntad, para que nosotros, los que antes habíamos esperado en el Mesías, sirvamos para la alabanza de su gloria (*Eph* 1,11-12). La predestinación de Israel para que tuviera su herencia en Cristo la decidió, pues, la voluntad divina que obra todas las cosas. La esperanza del pueblo judío ha tenido su cumplimiento en Cristo, pues con Él han llegado el Reino de Dios y los bienes mesiánicos, destinados en primer lugar a Israel como a su herencia (*Mt* 4,17; 12,28; *Lc* 4,16-22). La finalidad de la elección de Israel por parte de Dios era formarse un pueblo propio (*Ex* 19,5), que le glorificara y fuera testigo entre las naciones de la esperanza de la venida del Mesías. Los hombres justos de la antigua Alianza vivieron de la fe en el Mesías prometido (*Gal* 3,11; *Rom* 1,17), en cuanto que no sólo esperaban su venida, sino que, al aceptar la promesa, su esperanza se nutría de la fe en Cristo. Como ejemplos más próximos al NT de esa fe, puede citarse a Zacarías e Isabel, Simeón y Ana y, sobre todo, a san José.

Termina el himno con la aplicación del proyecto salvífico divino a los gentiles, llamados a participar de la promesa, para formar, junto a los judíos, un solo pueblo: la Iglesia. *Por Él también vosotros, una vez oída la palabra de la verdad —el Evangelio de nuestra salvación—, al haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido, que es prenda de nuestra herencia, para la redención de su pueblo adquirido, para alabanza de su gloria* (*Eph* 1,13-14). Si Pablo reconoce la grandeza del plan salvífico de Dios en la realización de las promesas al pueblo hebreo mediante Jesucristo, aún ve mayor prodigio en la llamada de los gentiles a participar de la misma promesa. Esta llamada es una nueva «bendición» divina. La incorporación de los gentiles a la Iglesia se realiza por medio de la predicación del Evangelio. Esto significa que la fe se inicia por la audición de la palabra de Dios (*Rom* 10,17). Una vez que ésta ha sido aceptada, Dios sella al creyente con el Es-

35. SCHLIER, H., *La Carta a los Efesios*, cit., p. 85.

36. Considera, en primer lugar, al pueblo judío del que él mismo forma parte; de ahí que utilice la expresión «nosotros»; después se refiere a los cristianos procedentes de la gentilidad, a los que designa como «vosotros».

píritu Santo prometido (*Gal* 3,14); y este sello constituye ya aquí las arras o prenda de la herencia eterna, y representa la certeza de haber sido recibidos por Dios e incorporados a su Iglesia, en orden a la salvación reservada antes sólo a Israel. Se establece así un paralelismo entre el *sello* de la circuncisión que incorporaba al creyente de la antigua Alianza al pueblo de Israel y el *sello* del Espíritu Santo en el Bautismo que, en la nueva Alianza[37], incorpora a los cristianos a la Iglesia (*Rom* 4,11-22; *2 Cor* 1,22; *Eph* 4,30). El nuevo Pueblo ha sido adquirido por Dios al precio de la Sangre de su Hijo. Al pueblo del AT ha sucedido el pueblo de los creyentes en Cristo, cualquiera que sea su procedencia. Todos forman ya la Iglesia, el *Pueblo de los elegidos.*

6. La «capitalidad» de Cristo en Colosenses-Efesios

El interés apologético del Apóstol en estas dos Cartas de la Cautividad va encaminado a predicar la primacía universal de Cristo, pero no como un *logos* divino, sino como el Hombre-Dios que murió en la cruz y resucitó. El interés pastoral de Pablo es exhortar a los fieles a la vida de santidad; para ello les presenta el misterio de la salvación en Cristo Jesús. Cristo-Cabeza salvadora es el único Salvador de la humanidad y del universo. Cristo-Cabeza-Salvador es el Señor de todo cuanto existe: ninguna realidad existente, física, espiritual o moral escapa a su *señorío.*

Las razones que da el Apóstol para mostrar la *capitalidad* de Cristo siguen dos direcciones: unas se apoyan en su Resurrección; otras en la plenitud de su divinidad. Es decir, esta capitalidad universal se fundamenta a la vez en motivos de orden salvífico y ontológico. Desde Cristo-Cabeza se difunde la salvación, la plenitud divina, a través de su Cuerpo, que es la Iglesia, y no sólo a la humanidad, sino a todo el cosmos. De esto nos vamos a ocupar a continuación.

37. El *sello* o arra era la prenda o señal que se entrega en los negocios como anticipo y garantía del precio total. En el lenguaje de Pablo representa el compromiso, por parte de Dios, de conceder al creyente la posesión plena y definitiva de la bienaventuranza eterna, de la cual concede un anticipo a partir del Bautismo (*2 Cor* 1,22; 5,5). El don del Espíritu Santo que, por la fe, inhabita en el alma del cristiano en gracia, representa, en esta última estrofa del himno, el punto culminante en la realización del proyecto divino de salvación.

40
CARTAS DE LA CAUTIVIDAD (III)
La Iglesia, instrumento universal de salvación en Colosenses y Efesios

1. La Iglesia y la economía de la salvación en Colosenses-Efesios

Los himnos cristológicos de las Cartas de la Cautividad nos permiten comprender hasta qué punto Pablo sentía y entendía *la función salvadora* de Cristo unida a su *señorío y capitalidad* universales. Quizá nos cueste a nosotros entender hasta qué punto ambas afirmaciones eran equivalentes para Pablo; pero esta equivalencia se impone de la lectura de las Cartas de la Cautividad[1]. Ahora bien, en la contemplación paulina del misterio de la salvación en Cristo va implicada la Iglesia[2]. ¿Por qué Pablo menciona a la Iglesia cuando habla de la capitalidad

1. «La historia bíblica se confunde con la historia de la salvación. Apenas esbozados los relatos de la creación del cosmos y del hombre, el libro del Génesis se detiene en el drama del paraíso. Desde ese momento comienza la historia salvífica, en la que Dios lleva siempre la iniciativa. En ese preciso momento aparece el primer anuncio de la futura salvación merced a un futuro y definitivo liberador. Todo el AT discurre en torno a tal futuro liberador. La historia de los seculares avatares del pueblo elegido no se comprendería fuera de esa visión del Mesías liberador. Por fin, llega la plenitud de los tiempos y aparece el Deseado de los siglos, el Mesías, Jesús de Nazaret. Dios tiene, en contraste con los hombres, la singular ejecutoria de cumplir de modo más grandioso lo que promete. Pablo se extasía al contemplar al Salvador, Jesucristo, en quien se resume y se revela el misterio de la salud escondido en Dios desde la eternidad» (CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT*, cit., p. 237).

2. «La mención de la Iglesia en un texto que canta la primacía de Cristo sobre todas las criaturas puede parecer desconcertante a primera vista. Así le ha ocurrido a Charles Masson (*L'Epître de S. Paul aux Colossiens*, Meuchatel-Paris 1950, p. 105) (...). En efecto, Masson supone que la mención aquí de la Iglesia constituye una digresión injustificada con relación al resto del período, por lo cual propone la conjetura de una interpolación por parte de quien insertara el himno en el texto de *Col.* Sin embargo, la misma circunstancia, esto es, la mención de la Iglesia en un período en que aparentemente no se justifica, se repite en *Eph* 1,22. Como quiera que ambos pasajes (*Col* 1,15-18 y *Eph* 1,19-23) exponen aproximadamente el mismo tema (la primacía y capitalidad de Cristo Jesús sobre todas las cosas creadas (...), aunque con distintas expresiones), la inclusión en ambos períodos de la capitalidad de Cristo Jesús sobre la Iglesia no puede atribuirse razonablemente ni a algo casual ni a una interpretación posterior; sino que debe constituir parte

universal de Cristo? Se debe sin duda a la convicción paulina de que la Iglesia participa en la misma obra salvífica de Jesús y goza de una cierta posición de preeminencia sobre el resto de los seres creados. En otras palabras, la obra salvífica que realiza Jesucristo con respecto a la Iglesia y al cosmos, como cabeza primacial y salvadora, la ejerce la Iglesia a su vez y subordinadamente a Cristo, en favor del resto del cosmos.

Esta misión salvífica de la Iglesia viene contenida, en algunos aspectos, en la idea de Iglesia como *cuerpo de Cristo*, sobre todo por la circunstancia de que se mencione a Jesucristo como cabeza de la Iglesia; nunca se menciona como cuerpo de Cristo ni el conjunto de la creación, ni a las potestades angélicas, ni el cosmos irracional, sino solamente a la Iglesia o a los cristianos. Una circunstancia similar se da para la noción tan peculiarmente paulina de la Iglesia como *pléroma* de Cristo.

2. El «misterio» de la Iglesia en las Cartas de la Cautividad

La visión cósmica de la unión con Cristo que se presenta en las Grandes Epístolas, viene profundizada en las de la Cautividad con el «misterio» de la Iglesia, que alcanza nuevos planteamientos[3]. La comparación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo se precisa y se define[4]. "La Iglesia no es sólo un cuerpo social, sino que es, con un sentido particularmente intenso y de forma espiritual y real, *el* cuerpo de Cristo; no ciertamente su cuerpo físico individual —su corporeidad— pero sí algo misterioso en relación con él. Tal vez como la «prolongación» de la Humanidad, unida a ella con vínculos estrechos e inefables. De modo que, en cierto sentido, Cristo y la Iglesia son intercambiables. Pero, al mismo tiempo, se debe señalar un matiz: Cristo es superior a la Iglesia, Cristo es la perfección de la Iglesia, su principio y su fin, su fundador y su principio vital. Todo esto es expresado por el Apóstol diciendo que Cristo es la «cabeza» y la Iglesia es «su cuerpo»[5].

de la asociación de ideas y de pensamiento del Apóstol. Efectivamente Masson, en el comentario a Efesios (*L'Epître de S. Paul aux Ephésiens*, Neuchatel-Paris 1953, pp. 155-156), no piensa ya en una interpolación posterior y explica la cláusula eclesial en armonía con el resto del período» (*Ibidem*, p. 238).

3. En *Rom* 12,4-5 y *1 Cor* 12,12 la visión de la Iglesia había sido formulada mediante la comparación con un cuerpo. Pablo pensaba sobre todo en el cuerpo humano.

4. Cfr. *Col* 1,18-24; 2,19 y 3,15; *Eph* 1,13; 2,16; 3,6; 4,4.12-16; 5,23.

5. Basevi, C., *La corporeidad y la sexualidad humana en el "corpus paulinum"*, en AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, p. 397. «No sólo la corporeidad humana proporciona el elemento de referencia para establecer la analogía —cosa que de por sí es bastante significativa—, sino que es el camino, el instrumento, para pertenecer a la Iglesia y, por lo tanto, a Cristo (...). La unión con Cristo no es evidentemente una realidad material y por esto lo que se une con Cristo es fundamentalmente el alma del fiel, pero el cuerpo es el *medium quo* se alcanza esta unión. Es una antropología integral y articulada la que entra en juego en la

En la visión paulina, «el hombre, antes de la Redención, ya pagano, ya judío, está «muerto»[6], corre detrás de las pasiones de la carne, es hijo de la ira. El descubrimiento de Cristo y la unión con Él supone una vida nueva (*Col* 2,13), en la cual el fiel va creciendo y desarrollándose en unión con los demás miembros de la Iglesia. La vida de la gracia fluye de la cabeza por todo el cuerpo y da vida a todos los miembros: *Haciendo, pues, la verdad en el amor crezcamos en todo hacia él que es la cabeza, Cristo, del cual todo el cuerpo, armónicamente unido y conexo mediante toda articulación y nutrición, según la actividad propia de cada una de las partes, hace crecer el cuerpo para su edificación en el amor* (*Eph* 4,15-16; cfr. *Col* 2,19). La unión con Cristo es, pues, fuente de la unión con los demás miembros de la Iglesia»[7].

3. Naturaleza de la Iglesia en la Carta a los Efesios

Efesios y *Colosenses* sitúan el ser de la Iglesia en el horizonte de la supremacía de Cristo y de su capitalidad sobre la Iglesia[8]. La supremacía universal de Jesucristo consiste, de modo genérico, en el dominio que ejerce sobre toda la Creación. En Cristo se cumple lo que dijo el Salmista: «todo cuanto existe quedó sometido bajo sus pies» (*Ps* 8,7). El poder de Dios desplegó toda su fuerza al resucitar y exaltar a Cristo, sentándole a la derecha del Padre en los Cielos. Por eso Él está *sobre todo Principado, Potestad, Virtud y Dominación y sobre todo cuanto existe, no sólo en este siglo sino también en el venidero* (*Eph* 1,20-21). La Encarnación podría hacer pensar a algunos que Jesús de Nazaret, al ser en todo igual a

doctrina cristiana y san Pablo lo pone en evidencia con suma claridad. Así la corporeidad humana es el *medium quo* el cristiano se abre y se inserta en la Iglesia. Y, en sentido contrario, la vida de un pagano es "impureza" de cuerpo: impureza y falta de pudor metafórica que muchas veces se transforman desgraciadamente en los vicios reales correspondientes». Cfr Basevi, C., *Ibid.*, pp. 397-398.

6. Cfr. *Eph* 2,1-6; Cfr. *Col* 2,13; 3,7; *Rom* 1,16-18; 3,24; etc.

7. Basevi, C., *La corporeidad y la sexualidad humana...*, cit., p. 398. «Así que nuestra corporalidad, que es el instrumento de la unión con la Humanidad Santísima de Cristo, es también el instrumento de nuestra pertenencia a la Iglesia. Es la otra vertiente de la "sacramentalidad" del Cuerpo y de la Humanidad de Cristo y de la sacramentalidad de la Iglesia. Así como la Humanidad de Cristo y la Iglesia transmiten la salvación y la santidad al hombre, así el hombre, al unirse a la Iglesia y participar de la Humanidad de Cristo Redentor, se une al Padre y alcanza su "edificación en el amor". Ambas relaciones, la que de Dios va al hombre por los sacramentos y la que del hombre va a Dios por la Iglesia, suponen el sustrato de la coporeidad. En breve, Dios habla al hombre y salva al hombre *qua homo,* es decir, en cuanto que *ex anima et corpore constitutus*» (Basevi, C., *Ibid.*, p. 398)

8. Repetidas veces afirma san Pablo, con toda claridad y fuerza expresiva, que ese Cristo es cabeza *(kefalé)*, Señor *(Kyrios)* y Salvador *(Soter)* de todos los seres creados. La capitalidad y señorío de Cristo sobre la creación no son meramente honoríficos, sino absolutos, de mando eficaz, ilimitado, aunque amorosos. Ninguna realidad existente, ninguna criatura física, espiritual o moral puede sustraerse y marginarse del Señorío *(kyriotés)* de Cristo. Cfr. Munzer, K., voz *Cabeza*, en Coenen-Beyreuther-Bietenhard (dirs.), *Diccion. Teológ. de la Biblia*, cit., vol. I, pp. 199-102.

cualquier otro hombre, era de menor dignidad que los ángeles. Pablo se enfrenta con tal error. Entre otras cosas afirma que *el que bajó es el mismo que subió a los Cielos para llevarlo todo a su plenitud* (*Eph* 4,10).

En Colosenses, la supremacía universal de Cristo se complementa y se aplica con su condición de *Cabeza de la Iglesia*, a la que instituye, vivifica y ama. Pero la Iglesia está como en potencia de abarcar a toda la humanidad: Jesucristo no sólo «reúne» a los hombres «dispersos de Israel», al «resto de Yahwéh» que anunciaron los profetas, sino también a los que estaban fuera, a los gentiles. Ambos pueblos, el judío y el gentil, separados incluso de forma física y ostensible en los atrios del Templo por un muro, están destinados por voluntad divina a formar el único Pueblo de Dios. Jesucristo es quien da cohesión al nuevo Pueblo, haciendo que sea en Él un solo Cuerpo, al que nutre y asiste, comunicándole las gracias *para su edificación en la caridad* (*Eph* 4,16; cfr. *Eph* 5,23). El énfasis con que Jesucristo es nombrado salvador nos revela su función soteriológica —salvadora— respecto de la Iglesia. De ahí que su capitalidad no sea sólo primacial y de perfección, sino funcional, en cuanto que por su influjo la vida de la gracia pasa de la *Cabeza-Cristo* a su *Cuerpo-Iglesia*.

A su vez, la naturaleza de la Iglesia en *Efesios*, viene ilustrada, principalmente por tres imágenes: «Cuerpo de Cristo»[9], «Templo de Dios»[10] y «Esposa de Cristo»[11].

9. La capitalidad de Cristo, supone que *la Iglesia*, constituida por los cristianos, *es un solo Cuerpo con/en Cristo* (cfr. *Eph* 4,4), para lo cual Dios distribuye sus dones y carismas entre los fieles: *Él constituyó a unos como apóstoles, a otros profetas, a otros evangelizadores, a otros pastores y doctores, para que trabajen por perfeccionar a los santos cumpliendo con su ministerio, para la edificación del Cuerpo de Cristo* (*Eph* 4,11-12).

10. *La Iglesia* es vista en esta Carta, además, como *Templo de Dios*, morada divina edificada sobre el cimiento de los Profetas y los Apóstoles, y cuya piedra angular es el mismo Cristo, *sobre quien toda la edificación se alza bien trabada para ser templo santo del Señor* (*Eph* 2,21). En esta imagen los cristianos son «piedras vivas», ensambladas para *ser morada de Dios por el Espíritu* (Eph 2,22). Quienes forman ese edificio espiritual ya no son extraños, *sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios* (*Eph* 2,19).

11. Esta imagen fue usada en el AT, (y en el NT), para hablar de las relaciones de Dios con su Pueblo, sobre todo en el lenguaje de los Profetas que cantaban el amor y la misericordia de Dios con los hombres (cfr. *Is* 1,21; 49,18; *Ier* 2,2; *Ez* 16; *Os* 2,16-18; *Mt* 19,15; *Ioh* 3,24; *Apc* 19,7-9; 20,2.17; etc.). Pablo la aplica ahora a *la Iglesia*, con la salvedad de que el sujeto es Jesucristo, no directamente Dios, lo que implica una identificación: Jesucristo=Dios. La Iglesia es explícitamente la *Esposa de Cristo* (*Eph* 5,21-23). Pablo considera esta relación esponsalicia con frases tiernas: *Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, para mostrar ante sí mismo a la Iglesia resplandeciente, sin mancha, arruga o cosa parecida, sino santa e inmaculada* (*Eph* 5,25-27). Los esponsales místicos de Dios con su Pueblo llegan a su cima en la unión de Cristo con su Iglesia. Pablo, al comparar la unión de Cristo con su Iglesia a un matrimonio, puede interpretar el texto de *Gen* 2,24 como una anticipación profética de la unión entre Cristo y la Iglesia. Este es el *mysterium mega* que se encierra en el texto del libro del Génesis. La Iglesia es, pues, un *sacramento*; una acción salvífica de Dios manifestada por signos sensibles. Para un desarrollo más amplio cfr. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del NT*, cit., pp. 288-305.

4. Sentido salvífico de «Iglesia-Cuerpo de Cristo» en *Col* y *Eph*

La Iglesia es una realidad propiamente sobrenatural; todo intento de expresar su naturaleza y sus funciones en imágenes y conceptos tomados del orden natural tropieza con la pobreza de unas analogías deficientes. Sin embargo, entre esas imágenes y conceptos, los que presentan los hagiógrafos neotestamentarios tienen una garantía singular, por su singular vivencia religiosa y por ser «testigos preordinados» de la Palabra que revela[12]. Fundamental en la eclesiología paulina es la visión de la unidad de los cristianos. En no pocos textos esta noción se expresa por la doble imagen de *Cristo cabeza* de la Iglesia —ya tratado— y de la *Iglesia cuerpo* de Cristo, de la que ahora nos ocupamos.

La *Iglesia-Cuerpo de Cristo* es una noción que recorre todas las epístolas paulinas desde Gálatas a Efesios. Hoy día resulta evidente, según el estado de las investigaciones, que la enseñanza paulina sobre la Iglesia cuerpo de Cristo está ya incoada y preparada en Gálatas (*Gal* 3,26-28), continuada en *1 Cor* (6,15-17; 10,16-17; 12,12-27; y *2 Cor* 4,10), ahondada en *Rom* (7,4; 12,4-8) y llevada a su cumbre sobre todo en *Col* y *Eph*. Seleccionaremos los textos más importantes, primero de Colosenses (*Col* 1,18; 1,22; 1,24; 2,16-19; 3,15) y luego de Efesios (*Eph* 1,22-23; 2,16; 4,4-6.11-12.15-16).

i) *La «Iglesia-Cuerpo de Cristo» en Colosenses*

Ya vimos *Col* 1,18 al tratar de la capitalidad de Cristo sobre la Iglesia. Ahora vamos a considerar el texto desde otra perspectiva, la del tema del «Cuerpo de Cristo». El contexto en que se inserta el pasaje es un canto a la primacía universal de Cristo. El genitivo *tes ekklesías* es epexegético de *tou sómatos* (viene a especificar este último genitivo). A la primacía cósmica de Cristo (cfr. *Col* 1,15b-16a), sigue la primacía de Cristo sobre los ángeles (*Col* 1,16b). Los vv. 18-20 continúan el tema de la primacía, pero en el orden sobrenatural de la nueva creación o redención. Lo relevante de *Col* 1,18 sobre los textos anteriores de las Grandes Epístolas son las explicitaciones de algunas perspectivas del tema «Cuerpo de Cristo»: ahora Cristo *(autós)* es concretamente la cabeza *(he kefalé)* del cuerpo *(tou somatos)*; pero este *soma*, cuya significación puede presentar dificultad, es clarificado con el mencionado genitivo epexegético «de la Iglesia». El paso que se acaba de dar en el tema constituye el avance decisivo desde la perspectiva de las Grandes Epístolas a las de la Cautividad, pues los demás textos de éstas acerca del tema del «Cuerpo» siguen en la misma línea.

En las Grandes Epístolas, los cristianos se unían, no sólo espiritualmente sino de una manera que no intentamos calificar, al cuerpo real, muerto y resucitado de Cristo. Este Cuerpo de Cristo no se refiere sólo a su materialidad, sino que

12. Cfr. Lyonnet, S., *La Historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Sígueme, Salamanca 1967, p. 215.

por «cuerpo» ha de entenderse la Humanidad entera de Cristo. De otro modo, las expresiones de Pablo serían poco menos que ininteligibles. Los contextos de esta unión podían ser bautismales o eucarísticos[13]. Ahora, en *Col* 1,18, se especifica la constitución bipartita: Cristo es la cabeza *(kefalé)* y la Iglesia es el cuerpo *(soma)*: no es que la cabeza no sea cuerpo, pero aquí se hace una distinción por eminencia: la cabeza es la parte más relevante del cuerpo. *Col* 1,18 contempla a Cristo cabeza de la Iglesia en sentido ontológico y por su prioridad en el tiempo: Cristo es el principio *(he arjé)*, el primogénito de entre los muertos *(protótokos ek ton nekrón)*, para que sea el primero en todo *(hina genêtai én pâsim autós prôteuón)*[14].

Un segundo texto —denso de Cristología, Eclesiología y Soteriología— es el siguiente: *Ahora sin embargo os reconcilió (apokatéllaxen) mediante la muerte (día tou thanátou) sufrida en su cuerpo de carne (en to sómati tes sarkós autou), para presentaros santos, sin mancha e irreprochables delante de él* (*Col* 1,22). Aquí no hay duda de que el *cuerpo* es el cuerpo físico de Cristo, su humanidad en sentido bíblico (en el que el cuerpo es elemento ontológico imprescindible) y en sentido cristiano, por tanto. Esta humanidad, bien corporal, de Cristo se hace instrumento de salvación para los cristianos, instrumento de «reconciliación» y causa de una humanidad nueva en Cristo, lavada y perdonada de sus pecados. El horizonte vuelve a ser el de las Grandes Epístolas. El Cuerpo personal de Cristo es contemplado no ya sólo como instrumento de la unión de los cristianos con Cristo y de los cristianos entre sí, sino también como instrumento universal de salvación. La humanidad real de Cristo muerto y resucitado, podríamos nosotros decir después de siglos de reflexión teológica, es el sacramento fontal de la gracia. Otra vez la perspectiva «materialista» del cristianismo y de la soteriología paulina, diametralmente opuestos a un espiritualismo descarnado, inenmarcable en unas categorías bíblicas, y que no se ha tenido a veces en cuenta a la hora de su aplicación a la vida cristiana.

Otro texto de especial interés es: *Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a la Pasión de Cristo en beneficio de su*

13. La unión de los cristianos con el *Cuerpo* de Cristo era considerada por el Apóstol de una manera real-sacramental, muy expresiva, teniendo como causa originante bien el bautismo, bien la comunión eucarística. Los cristianos, precisamente por la unión con el cuerpo de Cristo con su Humanidad: cfr. *1 Cor* 6,15-17; 10,16-17; 12,12-27; *2 Cor* 4,10; *Rom* 7,4; 12,4-8; *Col* 1,18). Pero en los textos de las Grandes Epístolas no se pasaba a una mayor explicitación: los cristianos formaban parte del único Cuerpo, el de Cristo, y cada uno era miembro del conjunto.

14. Las tres preposiciones acabadas de expresar vienen seguidas en el v. 18b. Ya veremos en *Col* 2,19ss, cómo esa capitalidad y primacía ontológica y en el tiempo de Cristo será contemplada en un sentido soteriológico-vital. Pero la confrontación de *Col* 1,18 con 2,19ss hace que veamos subyacente también en 1,18 las concepciones fisiológicas de la época, no como origen del desarrollo teológico del texto, sino como medio de explicar el pensamiento teológico; la concepción fisiológica se ve inmediatamente desbordada por la realidad teológica, o cristológica. El influjo vital en el que podría pensarse a partir del trasfondo fisiológico del organismo (cuerpo), es trascendido por las realidades teológicas de la obra salvífica de la muerte y resurrección de Cristo («primogénito entre los muertos»).

cuerpo, que es la Iglesia (*Col* 1,24). Se sitúa en la perspectiva de *Col* 1,18. Su contenido puede resumirse en tres puntos: 1) Los cristianos participan en la misión redentora de Cristo. El Señor ha sufrido primeramente en su cuerpo físico; pero los predicadores del Evangelio deben también sufrir como Él para anunciar la Buena Nueva. 2) La obra salvífica de Cristo no es incompleta, pero tiene, sin embargo, las limitaciones propias de la condición humana que tomó Cristo y del plan divino, que requiere colaboradores de Cristo en la distribución de la salvación. 3) La Iglesia está contemplada en su unidad y universalidad (no como comunidades locales) y —lo más importante— es expresamente identificada con el Cuerpo de Cristo. Aquí no se distintigue entre *Cristo-Cabeza* e *Iglesia-cuerpo*, sino que se expresa la fórmula «Iglesia = Cuerpo de Cristo»[15].

Frente a concepciones falsas opone Pablo la doctrina de la realidad *corporal* de la Iglesia-Cuerpo de Cristo. Como en *Col* 1,18 aparece la distinción Cristo-Cabeza e Iglesia-Cuerpo. *Así pues, que nadie os critique por la comida o bebida o por cuestión de fiestas, novilunios o sábados, que son una sombra de lo que había de venir, a saber, la realidad del cuerpo de Cristo. Que nadie os quite el premio haciendo alarde de humildad y de culto supersticioso a los ángeles, ensimismado a causa de sus visiones, inflado vanamente por su inteligencia carnal, y sin mantenerse unido a la cabeza, de la cual todo el cuerpo, alimentado y trabado por medio de junturas y ligamentos, crece con el crecimiento de Dios* (*Col* 2,16-19). De nuevo el organismo vivo sirve al autor como término comparativo para explicar pedagógicamente su enseñanza. Este texto es menos explícito que los anteriores y los exegetas muestran sus divergencias en cuanto a su interpretación. En cualquier caso, se puede concluir que aquí Pablo menciona a la Iglesia dentro de su idea de Iglesia-Cuerpo de Cristo[16]. En *Col* 2,18 se alude a creencias populares judaicas de la época, entre las que había adquirido gran desarrollo la atención a los seres celestiales *(elim)*: para Pablo lo importante era la unión con Cristo; no era aconsejable complicarse con elucubraciones sobre la función de tales potestades angélicas y sus influjos en el mundo.

Col 2,19 (que tiene su paralelo en *Eph* 4,15-16), explica la concepción de Cristo-Cabeza y la Iglesia-Cuerpo por medio de la comparación con los diversos miembros del organismo vivo[17]. Constituye ya una primera presentación del

15. Por lo demás, el resto del versículo expone la concepción paulina del sentido teológico del cuerpo humano, el cual participa, colabora con la Humanidad de Cristo en la obra de la Redención. Texto, pues, muy importante también para la teología del cuerpo humano, para la antropología cristiana, bien distante, por no decir opuesta, a toda antropología meramente «espiritualística», como pueda ser cualquiera que se base en principios platónicos o gnósticos. Por esta razón, *Col* 1,24 será también texto fundamental para la ascética cristiana, en concreto de la mortificación y penitencia corporales, que trascienden la salvación del individuo para proyectarse, junto con la pasión de Cristo y subordinada a ella, en beneficio de toda la comunidad eclesial.

16. Cfr. ALONSO DÍAZ, J., *Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el Corpus paulino*, en "XIX Semana Bíblica Española", Madrid 1962, p. 218.

17. *Col* 2,19 ha de colocarse en la línea de *Col* 1,18 y 1,24: especificación de la función capital de Cristo en el cuerpo eclesial.

cuerpo eclesial, de su unidad dentro de la diversidad de carismas y funciones en la Iglesia, y, a su vez, de una unidad *en Cristo* de todos los cristianos, con vistas al «crecimiento de Dios».

Finalmente, *Y que la paz de Cristo se adueñe de vuestros corazones, pues también a ella habéis sido llamados en un solo cuerpo. Y sed agradecidos...* (*Col* 3,15), donde el contexto se refiere a la unión de los cristianos entre sí por medio de las virtudes, especialmente la caridad. Dentro de tal enmarcamiento, el pasaje menciona la paz de Cristo —como fruto de la caridad— y fundamenta la unión por la llamada a formar un solo cuerpo.

ii) *La «Iglesia-Cuerpo de Cristo» en Efesios*

Tras el himno cristológico de Efesios nos encontramos con el pasaje: *Todo lo sometió bajo sus pies y lo hizo cabeza suprema sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud de quien llena todo en todas las cosas* (*Eph* 1,22-23). Es un texto que contempla a la Iglesia universal, llamada por Pablo *cuerpo de Cristo*[18]. El texto se encuadra en una especie de cántico al triunfo y supremacía de Cristo (*Eph* 1,15-23), semejante al de *Col* 1,15-20, ya estudiado. La frase clave «y lo hizo cabeza suprema sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo...» es muy expresiva; su redacción griega permite matizaciones a la hora de la traducción: Dios ha constituido a Cristo como cabeza sobre todas las cosas en lo que se refiere a la Iglesia, la cual es el cuerpo de él (de Cristo)[19]. De esas relaciones aparece la connotación de una función vitalizadora y salvífica de la cabeza sobre el cuerpo. Se trata, pues, de nociones fundamentales para penetrar en la cristología, eclesiología y soteriología de los escritos paulinos.

Otro texto usa la metáfora «en un solo cuerpo» para indicar la unión entre judíos y gentiles en una misma comunidad: *y reconciliando a ambos con Dios en un solo cuerpo, por medio de la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad* (*Eph* 2,16). El pasaje se enmarca en su contexto próximo de *Eph* 2,11-22. Antes ha expuesto quién es la paz, el reconciliador de ambos pueblos: *Él es, en efecto, nuestra paz; el que hizo de los dos pueblos uno solo y derribó el muro de la separación, la enemistad* (*Eph* 2,14). A continuación amplía la explicación: *anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos; de ese modo creó en sí mismo de los dos un hombre nuevo, estableciendo la paz* (*Eph* 2,15). Entendemos que aquí *hen soma* se refiere en primer lugar al cuerpo de Cristo (cfr. *Col* 1,22), pero también a ese cuerpo único, que la teología católica llamará «Cuerpo místico de Cristo».

18. El texto es paralelo de *Col* 1,18; 2,24b y *Eph* 5,23-24. Como en ellos, se explicita la noción de «Cristo-Cabeza de la Iglesia-su cuerpo». La repetición de la idea en diversos textos de *Col* y *Eph* nos indica ser una noción que ha calado en el espíritu del autor de ambos escritos y que la considera importante dentro de su visión cristológico-eclesiológica.

19. La interpretación de *Eph* 1,22-23 ha de hacerse en relación con los textos paralelos ya citados, y también con otros, como *Eph* 4,15-16 y *Col* 2,19.

Una lectura superficial o «profana» de *Eph* 2,14-16 tropezaría con tal profundidad de pensamiento en sus frases que encontraría estrechas las ideas de unión meramente moral o jurídica entre gentiles y judíos y entre ambos y Cristo. En cambio, la lectura cristiana de estos pasajes intenta penetrar en las profundidades de la íntima unión *en Cristo* que aquí proclama el Apóstol, aunque la dificultad se presente ineludiblemente al querer alcanzar la mente del escritor sagrado, por la profundidad de su pensamiento y de sus intuiciones[20]. La unión de los cristianos —procedentes del paganismo y del judaísmo—, es pues real, profunda, interna, y además tiene caracteres externos. Esa unión de judíos y gentiles *en Cristo*, aquí en *Eph* 2,16, en *un solo cuerpo (en ení sómati)*, forma una unidad intimísima y real, cuyo aglutinante —si así podemos hablar— es el propio cuerpo o Humanidad de Cristo.

Así pues *Eph* 2,16, con su contexto inmediato, enriquece la contemplación del tema del cuerpo de Cristo con dos aspectos fuertemente compenetrados: el eclesiológico (unidad de judíos y gentiles en un solo Cuerpo que ante todo es el de Cristo), y el pneumatológico (unidad de todos los cristianos, cualquiera que sea su origen, también *en un solo Espíritu*, a saber, no sólo una misma ideología y sentimiento, sino en el Espíritu divino). Y en la meta de esta economía salvífica está el Padre[21].

Un texto teológicamente rico para la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo y para la discusión acerca de la teoría del *Cristo total* agustiniano es: *Siendo un solo Cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos: el que es sobre todos los seres, por todos y en todos* (*Eph* 4,4-6). Aquí el Apóstol habla de los vínculos de la unidad cristiana: caridad (v. 2), unidad del Espíritu (v. 3), vínculo de la paz (v. 3); pero en los vv. 4-6 se mencionan con especial solemnidad otros vínculos bien expresivos: *un solo cuerpo y un solo Espíritu* (v. 4), *una sola esperanza* (v. 4), *un solo Señor* (v. 5), *una sola fe* (v. 5), *un solo bautismo* (v. 5), *un solo Dios y Padre de todos* (v. 6). No se trata de vínculos externos y

20. Una penetración en dichas profundidades es *Eph* 2,14-16: los dos pueblos, gentil y judío, separados por un muro *(fragmós)* han sido unidos *en la carne de Cristo* (*en te sarki autou*: v. 14). Es una concepción realística de la unión: por medio de la humanidad bien tangible, «de carne y hueso» de Cristo. Es un modo muy expresivo de explicar la función salvadora de la humanidad de Cristo —que no excluye la divinidad, sino que la está suponiendo—. Pero no cabe duda de que la expresión *en sarkí autou*, en boca de Pablo, connota también este aspecto expiatorio, sacrificial, pasional del Cuerpo físico de Cristo. La expresión puede considerarse paralela de la que viene en el v. 16: «por medio de la cruz». La unión ha sido conseguida mediante el sacrificio de Cristo, sacrificio también tangible y real, padecido corporal y espiritualmente por Cristo, ya preanunciado en el AT.

21. Con ello *Eph* 2,14-22 ofrece una visión trinitaria de la economía de la salvación *en Cristo*. De ese modo, Efesios, al mismo tiempo que da unas bases teológicas para el estudio teológico *trinitario* de la soteriología, muestra cómo ya en los mismos tiempos apostólicos, la base trinitaria es clara y profunda (no será extraño que otros textos del NT den testimonio de la inteligencia de los Apóstoles acerca del misterio trinitario: cfr., p. ej., *Mt* 28,19).

jurídicos, sino de realidades profundas: toda una catarata de razones teológicas, fundadas no en teorías, sino en las verdades y realidades de la fe cristiana[22]. Ahora bien, ¿qué quiere decir *en sóma* del v. 4? Sencillamente viene a indicar que los cristianos estamos asentados, injertados, en un solo cuerpo, que fontalmente es el de Cristo, que formamos un solo cuerpo con Él, cuerpo único en el que habita y al que anima un solo Espíritu. La antítesis de *Eph* 4,4 «unum corpus et unus Spiritus», lo mismo que en *1 Cor* 6,17 («qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est») es intencionada: el lenguaje y el vocabulario resultan deficientes para expresar con precisión el pensamiento: la mención del *soma*, que podía anclar a los lectores en un plano natural, es completada inmediatamente por la mención del *Pneuma*, que nos sitúa obviamente en el plano sobrenatural. La enseñanza se completa en el versículo siguiente con las menciones del «unus Dominus» y del «unus Deus et Pater omnium», que sitúan la enseñanza de Pablo con precisión teológico-trinitaria.

La Iglesia es, pues, concebida por Pablo como un cuerpo orgánico, constituido por diversos miembros, con funciones propias y peculiares de cada uno. Tal estructura procede del designio de Cristo, con vistas al crecimiento sano y sobrenatural de la misma Iglesia[23]: *Él constituyó a unos como apóstoles, a otros profetas, a otros evangelizadores, a otros pastores y doctores, para que trabajen en perfeccionar a los santos cumpliendo con su ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo. De este modo ya no seamos niños que fluctúan y están zarandeados por toda corriente doctrinal, por el engaño de los hombres, por la astucia que lleva al error. Por el contrario, viviendo la verdad con caridad, crezcamos en todo hacia aquél que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo trabado y unido por todos los ligamentos que lo nutren, según la función correspondiente de cada miembro, va consiguiendo su crecimiento para su edificación en la caridad* (*Eph* 4,11-16). Estas palabras se enmarcan en el contexto más amplio de *Eph* 4,7-16, donde se muestra un testimonio teológico e histórico de alto valor acerca de los carismas y ministerios en la Iglesia. En él se expresa la idea fundamental de lo que es la unidad en la pluralidad de organismos y funciones. Por dos veces aparece la fórmula «Cuerpo de Cristo», vv. 12 y 16. En ambas la expresión tiene una dimensión eclesiológica, fundada en su contenido cristológico. *Eph* 4,11-12, asumiendo el tema bíblico de la «edificación del pueblo de Dios», lo expresa en versión cristiana por el de «edificación del cuerpo de Cristo». El valor eclesiológico de la fórmula «cuerpo de Cristo» en el v. 12 es evidente: hay que tener en cuenta el uso de la metáfora de la construcción en el AT, en Qumrán y en otros textos del NT. Por su parte, *Eph* 4,15-16 expone claramente

22. Aquí, como en *Eph* 2,16, es notoria la concepción fontal trinitaria de la vida cristiana. Incluso, sentida e intuida la unidad en la trinidad divina, causa de la unidad en la pluralidad cristiana.

23. Cfr. BOVER, J.M., *Unidad somática de la Iglesia según San Pablo*, en "XIII Semana Bíblica Española", Madrid 1953, p. 152.

la función vitalizadora de Cristo-Cabeza sobre la Iglesia-Cuerpo, según las nociones de la medicina vulgarizada de su tiempo[24].

De este conjunto de textos se concluye que la noción paulina de Iglesia-cuerpo de Cristo ofrece gran riqueza doctrinal para la soteriología. Tal noción se revela como una concepción maravillosa del plan de ejecución del misterio salvífico. En la noción de Iglesia-cuerpo de Cristo tenemos la explicación básica del crecimiento sobrenatural de todos y cada uno de los fieles de la comunidad cristiana, los cuales, merced a la unidad orgánica que reporta la concepción de la Iglesia-cuerpo de Cristo, pueden crecer en la caridad, ayudándose unos a otros, al tiempo que ejercen su propia función que, como miembros del todo orgánico, les ha asignado el mismo Jesucristo. Aún se desprende otra consideración: la Iglesia, como cuerpo de Cristo, que es su Cabeza, recibe de Él, de modo ordenado y orgánico, a través de los «ligamentos», etc., la vida sobrenatural. De este modo, la obra salvífica de Cristo llega orgánica y ordenadamente a todos los miembros de la Iglesia.

En tercer lugar, la imagen de la Iglesia-cuerpo de Cristo expresa la participación que la Iglesia en su conjunto y cada miembro en particular tienen en la función vitalizadora de Cristo. Los diversos miembros no están meramente pasivos en el proceso vivificante de la gracia de Cristo, sino que, al mismo tiempo que reciben la gracia, ellos a su vez, digamos, la reelaboran, preparando de este modo a otros miembros la energía vital procedente de la cabeza-Cristo, que llega así a todos los miembros de la comunidad-cuerpo. La Iglesia-Cuerpo de Cristo se manifiesta, por tanto, no sólo como elemento meramente pasivo en la economía de la salvación, sino como factor pasivo y activo a la vez, si bien siempre en estrecha dependencia de Cristo Cabeza. Incluso, por la íntima unión entre el cuerpo y la Cabeza, aquél prolonga la acción de ésta, la cual sin el concurso del cuerpo quedaría de alguna manera incompleta en su actuación vivificante. Por tanto, el cristiano puede de algún modo «completar» la pasión redentora del mismo Cristo: *Ahora me alegro de mis sufrimientos por vosotros y completo (antanapléro) en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo por el bien de su cuerpo, que es la Iglesia* (*Col* 1,24). La imagen de Iglesia-Cuerpo de Cristo lleva implícita la idea de que, así como un organismo vivo la cabeza es la que concibe, ordena y manda las acciones y sensaciones, y es el cuerpo el que, regido por la cabeza, sirve a ésta de instrumento ejecutor de sus planes, de manera semejante ocurre con

24. El Conc. Vaticano II, apoyándose en *Eph* 4,16, compara la unión de Cristo con su Iglesia con la misma unión hipostática, después de haber destacado el carácter instrumental de la Iglesia. En efecto, el Concilio dice: «Por eso se la compara [a la Iglesia], por una notable analogía, con el misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación, unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cfr. *Eph* 4,16) [*Lumen gentium*, n. 8]». Es cierto que en el texto de *Eph*, el Apóstol no se refiere tanto al Espíritu Santo como al mismo Cristo; pero la imagen analógica de la unión hipostática, sirve al C. Vaticano II para explicar la unión de la Iglesia-cuerpo a su cabeza-Cristo.

Cristo-Cabeza y la Iglesia-Cuerpo: ésta, regida por Cristo, es el instrumento que ejecuta los planes de Cristo, la que de alguna manera prolonga, «completa», su acción vivificante.

5. Conclusiones

En las Cartas de la Cautividad, más que en las Grandes Epístolas, expone Pablo su doctrina cristológica y eclesiológica con desarrollos especiales. Ello hace que aparezca de manera más diáfana la realidad y el ser de la Iglesia[25].

Las relaciones entre Iglesia y Cristo son expresadas mediante la imagen de «cabeza»: de ahí que la Iglesia en relación a Cristo está evidentemente en una situación subordinada, por la razón de que ónticamente depende de Él. Tal subordinación implica que sea Cristo-crucificado-y-glorificado el principio *(arjé)* del crecimiento del cuerpo y el fin de ese crecimiento y de ese cuerpo (*Eph* 4,15ss). Por ser principio *(arjé)* es como el motor interno del cuerpo; y por ser cabeza es como el órgano supremo y ordenador de todo el cuerpo[26]. También algunas veces se interfieren la imagen del cuerpo con la del templo que se construye sobre Cristo como piedra angular y sobre los apóstoles y profetas como cimiento (cfr. *Eph* 2,20ss). Lo mismo ocurre con la imagen bíblica de la esposa: la Iglesia es precisamente también la esposa purificada y santificada por Cristo, por la que Él se ha inmolado y a la que salva[27].

25. La identidad entre la Iglesia y Cristo no ha de entenderse en el sentido pleno de la palabra: Cristo y la Iglesia no son una misma cosa. La fórmula «la Iglesia es el Cuerpo de Cristo» podría traducirse en esta otra «la Iglesia es Cristo en su Cuerpo», de modo semejante a como el cuerpo de un hombre viene a ser un hombre en su cuerpo y no solamente una parte del hombre (cfr. *Rom* 1,24; 6,12; 7,24; 8,10ss; 12,1; etc.). En otras palabras, en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, se halla Cristo presente: Cfr. SCHLIER, H., *Problemas exegéticos fundamentales en el NT*, Ed. Fax, Madrid 1970, pp. 401ss. De todos modos, la consideración que acabamos de exponer no soluciona del todo el misterio del «Cuerpo místico de Cristo». Ha habido dos maneras de concebir esta realidad sobrenatural. Según una, la Iglesia sería como un cuerpo unido a la cabeza (Cristo), pero distinto de ésta. Según la otra, Cristo y la Iglesia se conciben como una misma cosa, como compenetrados e inefablemente identificados, constituyendo una unidad que en su conjunto recibe el nombre de Cristo, o «Cristo total». La primera concepción corresponde a la noción de Cuerpo místico de Cristo, mientras la segunda corresponde a la de Cristo Místico: cfr. BOVER, J.M., *Teología de San Pablo*, cit.,p. 591. El concepto de *soma tou Xristou* es utilizado por Pablo para subrayar la relación misteriosa de la Iglesia con Cristo, y es una fórmula que mira a definir la Iglesia en su aspecto ónticamente más profundo y radical. Parece que en *1 Cor* y *Rom* ha vislumbrado ya esta concepción, pero que es a partir de *Col* y *Eph* cuando logra perfilar el concepto, que pasa entonces a constituir la clave ontológica de su concepción global de la Iglesia: cfr. SCHLIER, H., *Problemas exegéticos...*, cit., pp. 401-410.

26. Como dice H. Schlier: «Si Cristo es la Cabeza de su Cuerpo, se comprende asimismo que el Cuerpo sobre la tierra hace accesible la Cabeza que está en los cielos, y por tanto, en este sentido la Cabeza se encuentra en el Cuerpo para bien del hombre» (SCHLIER, H., *Problemas exegéticos...*, cit., p. 403).

27. Cfr. Santo TOMÁS, *S.Th.*, III, q.8, a.1; q.48, a.1 in c; q.49, a.1 in c; etc.

Otra conclusión es la siguiente: el Cuerpo de Cristo es el instrumento singular de salvación para todos los que abrazan la fe. *Eph* 5,23 dice que *Cristo es la Cabeza de la Iglesia, el Salvador de su Cuerpo*[28]. En las Cartas de la Cautividad, en continuidad con las Grandes Epístolas y en desarrollo de ellas, se trata también del papel salvador de Cuerpo de Cristo[29]. Después de la Resurrección y Ascensión, el Cuerpo de Cristo no tiene sólo una existencia celeste, sino que está presente en la tierra por la Eucaristía (*1 Cor* 11,23ss): mediante la celebración eucarística y la comunión con el Cuerpo de Cristo, los cristianos en particular y la Iglesia en general participan en los aspectos esenciales de la redención obrada por Cristo. Por ello, el Cuerpo eucarístico de Cristo es también instrumento singular de salvación, como lo es de unión de los cristianos con Cristo y de los fieles entre sí. Por ello, la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo, asociada a Él de una manera tan íntima y real, aunque se distinga de Cristo, es constituida también en instrumento universal de salvación, en el que Cristo ha unido a todos los hombres, judíos y gentiles, para crear un solo hombre en el mismo Cristo y reconciliarlos con Dios (*Eph* 2,14-17).

Por todo lo expuesto puede concluirse que el concepto de «Cuerpo de Cristo» de las Grandes Epístolas ha experimentado un cierto desarrollo en las de la Cautividad. No hay contraposición, o visión totalmente nueva, sino desarrollo, profundización. Desde el punto de vista crítico hay que postular un mismo autor para unas y otras, no sólo desde una consideración estricta del tema, sino también desde las bases doctrinales en que se fundamenta: teología del bautismo, ya presentada en Romanos, y teología de la eucaristía, resumida en *1 Cor*[30]. En *Colosenses* y *Efesios* el Cuerpo de Cristo es la Iglesia universal (*Eph* 1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32; *Col* 1,8,24). En *Cor* y *Rom*, sin negar la universalidad, está sin embargo más bien referida a la Iglesia de Corinto o a la de Roma (*1 Cor* 10,16-

28. Los samaritanos pudieron intuir que Jesús «es verdaderamente el Salvador del mundo» (*Ioh* 4,42). Pablo afirmará que «es el Salvador de todos los hombres, sobre todo de los creyentes» (*1 Tim* 4,10), y en la despedida de los presbíteros de Éfeso les encomendará el cuidado de «la Iglesia de Dios, que él [Jesús] se adquirió con su propia sangre» (*Act* 20,28).

29. A este respecto hay que releer muchos textos: *1 Cor* 10,16; *2 Cor* 4,10; *Col* 1,22; 2,17-19; *Eph* 2,16; 4,11-12.15-16, etc. En ellos no se habla de Cuerpo siempre en el mismo sentido. Del Cuerpo de Cristo como cuerpo físico mortal hablan *2 Cor* 4,10; *Col* 1,22; 2,17-19 y *Eph* 2,16. En cambio, al Cuerpo de Cristo en la línea del cuerpo místico-eclesiológico parecen referirse los textos de *Eph* 2,16; 4,11-12 y 4,15-16, aunque no siempre estas distinciones son patentes. La cuestión es que el cuerpo físico de Cristo formado en las entrañas virginales de santa María (*Gal* 4,46; *Lc* 1,35.38; *Mt* 1,20), ungido misteriosamente en Betania (*Mt* 26,12), muerto en la Cruz (*Mt* 27,50 y par) y sepultado (*Mt* 27,58ss y par), lleva nuestros pecados en su mismo ser corporal (*1 Pet* 2,24): Dios nos reconcilió con el Cuerpo de carne de Cristo entregándolo a la muerte (*Col* 1,22), de modo que el cuerpo de Jesús, verdadero cordero pascual (*1 Cor* 5,7), fue el instrumento único de nuestra salvación. Como dice la Carta a los Hebreos, Cristo, desde su entrada en el mundo, se disponía a ofrecerse, puesto que Dios le había «formado un cuerpo» (*Heb* 10,5), y por «la oblación de su cuerpo» nos santificó de una vez por todas (*Heb* 10,10).

30. Pueden compararse los textos: *1 Cor* 10,16-17; 12,13-27; *Rom* 12,15; *Col* 1,18-24; 2,19; 3,15; *Eph* 1,23; 2,16; 4,4.12.16, etc.

17; 12,13; *Rom* 12,5), aunque en *1 Cor* 12,28 hay ya la concepción de la Iglesia universal. Así, la distinción entre Cristo y la Iglesia resulta más neta al emplear la concepción de Cristo-Cabeza de la Iglesia: la Iglesia aparece como objeto de la obra redentora de Cristo, como beneficiaria de su amor y de su influjo vital. En esta línea, por ejemplo, en *Eph* 5,22-33, al ser presentada la Iglesia como esposa de Cristo, al mismo tiempo que se expresa la unión entre ambos, se afirma claramente su distinción[31].

31. Cfr. BASEVI, C., en AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, cit., pp. 401-414.

41
CARTA A LOS HEBREOS
Salvación y Sacerdocio de Cristo

1. Salvación y Cristología de la Carta a los Hebreos

Una vez expuesta la doctrina salvífica de las Cartas de la Cautividad, vamos a considerarla en la *Carta a los Hebreos* [1]. Su autenticidad paulina es ampliamente discutida, aunque encontramos en ella un eco fiel de la predicación y enseñanzas de Pablo. La forma literaria presenta características peculiares[2]. No sabemos con certeza el lugar donde se redactó y la fecha de composición[3].

1. «La Epístola a los Hebreos responde a un género intermedio entre "el epistolar" y el propio de un "discurso o sermón escrito". El autor lo define como "discurso de consolación" (Heb 13,22). Además, por su estructura, orden y método, recuerda el género de un breve ensayo teológico. Quizá por estas razones algunos autores han llamado la epístola "*carta literaria*". Si es así, esta designación debe entenderse en un sentido peculiar: mientras que en las cartas literarias el destinatario es ficticio, en este caso es real. Es posible que el autor haya querido servirse de la forma epistolar para llegar así a un público más amplio y de una forma más directa. En cualquier caso la epístola, histórica y doctrinalmente, se relaciona por su contenido con las demás cartas paulinas» (AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístola a los Hebreos,* EUNSA, Pamplona 1987, vol. 10. p. 53).

Cuestión planteada desde antiguo a los intérpretes de *Hebreos* se refiere a los *destinatarios.* El autor ¿se dirige a una iglesia local en su totalidad, como es el caso de las Epístolas a los Romanos, a los Corintios, etc., o sólo a un grupo concreto dentro de una comunidad cristiana más amplia? La Carta posee una característica peculiar: evita toda individualización, es decir, enuncia principios generales. Los destinatarios parece que fueran cristianos provenientes del judaísmo, buenos conocedores tanto del idioma griego como de la cultura hebrea y, en especial, de las ceremonias del culto mosaico, un grupo social que se encontraba aislado. Algunos autores incluso consideran que va dirigida a "antiguos sacerdotes levíticos" convertidos al Evangelio, que acosados por las persecuciones, sienten cierta nostalgia del esplendor del culto del Templo. (cfr. *Act* 6,7; *Heb* 3,12-14; 6,4-6; 10,39; 12,12-13).

2. «Faltan el saludo y el preámbulo con que suele comenzar sus Cartas. En cuanto a la doctrina, si bien tiene resonancias innegablemente paulinas, presenta una originalidad que hace difícil su atribución de una manera inmediata. En realidad, muchos críticos católicos y no católicos están de acuerdo hoy en día en reconocer que Pablo no puede ser el autor de esta epístola de la misma forma que lo es de las otras, aun cuando haya influido en su redacción, por inspiración directa o incluso indirecta, en forma suficiente para legitimar su incorporación tradicional a la colección paulina» (*Biblia de Jerusalén,* "Introducción a las epístolas de San Pablo").

3. *Heb* 1,3-13 es citado por de san Clemente Romano. Hebreos no pudo, por tanto, escribirse después de la de Clemente: el año 95 es, pues, el término *ad quem.* Las evidencias internas

Podríamos decir que Hebreos se sitúa entre las Grandes Epístolas y las de la Cautividad, por un lado, y las Pastorales, por otro. En efecto, las del primer grupo tratan de la gracia infundida por Cristo a todo su Cuerpo que es la Iglesia, mientras que las del segundo se refieren a los carismas concedidos a algunos miembros de la comunidad (Timoteo y Tito). Hebreos, por su parte se ocupa de la gracia en cuanto que está en su Cabeza, Cristo, que nos redimió «de una vez por todas» con su sacrificio único. El prólogo (*Heb* 1,1-4) centra el contenido principal de la Carta: la divinidad de Jesucristo, sumo y eterno Sacerdote. Constituye un enunciado solemne de la preexistencia eterna del Verbo, su actividad creadora y su igualdad con el Padre[4]. Además de los títulos de *Sacerdote* y *Mediador*, aplica a Cristo cuatro títulos más: *Hijo*, *Mesías*, *Jesús* y *Señor*[5].Por eso dice santo Tomás que la materia de esta Carta es la *excelencia* de Cristo[6]. La Carta estimula a sus destinatarios a la fidelidad en un momento de serias dificultades, en el que se manifiestan síntomas de desfallecimiento (cfr. *Heb* 10,25; 12,23; 13,10). Por ello el tono y el lenguaje[7] se balancea entre la exhortación animosa y la severidad con que les exige la fortaleza (cfr. *Heb* 6,4-6; 10,26-31; 12,15-29).

Ofrece una profunda visión doctrinal de la Redención universal obrada por Jesucristo Mediador, *mediante el Sacrificio de la Cruz* y *el derramamiento de su Sangre*. El Sacerdocio de Cristo, que viene exigido por la comparación con la Ley mosaica y el sacerdocio levítico, constituye el centro. Con el desarrollo de este

de *Hebreos* inducen a pensar que debió de escribirse antes de la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C. La caída de la ciudad no es aludida en ningún momento, y numerosos lugares sugieren que el Templo y su culto continúan en vigor (cfr. *Heb* 8,4; 9,7.13.25). Por otro lado, si el Templo hubiera sido ya destruido, este hecho hubiera sido un argumento en favor de la superioridad del cristianismo, cuya duda parece insinuarse en los destinatarios de la Carta. El argumento *a silentio* es aquí digno de tenerse en cuenta. Se alude, además, repetidas veces (cfr. *Heb* 10,25; 10,37; 12,26ss; 13,13) a una situación crítica de los judíos. Esto puede hacer pensar en la cercanía de la guerra judaica, que estalló el año 67. Una fecha, pues, razonable para la composición de Hebreos podría ser alrededor del año 67.

4. Cfr. *Heb* 1,1-3. Recuerdan estas expresiones la doctrina del Prólogo del Evangelio de San Juan. La consideración de que *Cristo es verdadero Dios y verdadero Hombre*, según la formulación posterior del los concilios cristológicos, es presupuesto hermenéutico de toda la epístola.

5. También los de *Santificador* (*Heb* 2,11), *Heredero* (1,4), *Mediador* (7,22; 8,6; 9,15; 12,24), *Pastor* (13,20) y *Apóstol* (3,1), única esta última en todo el NT.

6. «Esa excelencia es manifestada por San Pablo desde cuatro aspectos: primero por la naturaleza de su origen, al llamarle verdadero hijo natural de Dios, cuando dice que nos ha hablado por medio de su *Hijo;* segundo, por la magnitud de su poder, cuando manifiesta que le instituyó heredero de todas las cosas; tercero, por la eficacia de su actividad, al afirmar que por Él hizo a todos los siglos; y cuarto, por la excelsitud de su dignidad, cuando señala que Él es resplandor de su gloria» (Santo TOMÁS DE AQUINO, *Comentario sobre Heb*, prólogo y 1,1).

7. La lengua griega de Hebreos es excelente. La argumentación es rigurosa dentro de los principios y modos de la hermenéutica judaica o *derash*. El ritmo majestuoso de los versículos y de los temas justifican el amplio recurso de la Iglesia en su Liturgia. Cfr. SCHIERSE, F.J., *Carta a los Hebreos*, Herder, Barcelona 1970, pp. 5-16.

tema muestra la superioridad del cristianismo respecto de la antigua Alianza. Pero el tono no es polémico. El judaísmo ha sido preparación del cristianismo, y éste es perfección y acabamiento de la religión de Moisés. La salvación obrada por Cristo está ya iniciada en la tierra, pero encontrará su cumplida realización sólo en el Cielo. La tierra prometida a Abrahán era una país concreto, pero era mucho más, el anticipo de la gracia de Cristo, prenda de la patria celestial, la gloria futura, hacia la que caminamos como en un nuevo y definitivo éxodo[8]. La existencia cristiana en el mundo se concibe y se describe como una peregrinación hacia la Patria celestial, hasta entrar en el «reposo» de Dios. En esta perspectiva de la vocación cristiana, se enfatizan las virtudes de la fe y de la esperanza, propias del caminante. En el camino hacia la Patria no faltarán dificultades, pero tenemos a Cristo como guía. La carta constituye, pues, una «teología del Éxodo», desde perspectiva cristiana. Los cristianos emprenden un nuevo éxodo, para salir del judaísmo y del pecado; pero con la seguridad de alcanzar la verdadera tierra prometida (cfr. *Heb* 4,11; 9,11; 11,8-10; 13,13). La tensión hacia las realidades del más allá, está pues presente a lo largo de la carta. De ahí que presente la vida del cristiano como un caminar desde la salvación ya realizada, pero aún no consumada, hacia el Reino de la ciudad futura, cuyo constructor es Dios (cfr. *Heb* 11,10; 12,8) y cuya cabeza es Jesús[9].

Subraya que la Nueva Ley es cumplimiento y superación de la Antigua. Por ello se centra en la temática *Sacerdocio y Sacrificio de Cristo* como superiores al sacerdocio y sacrificios levíticos[10]. Cristo es a la vez el verdadero *Sumo Sacerdote* que ofrece a Dios Padre el culto agradable, verdadero y eterno, y la *Víctima* perfecta que expía todos los pecados de los hombres. Es una idea que está en la base de la teología paulina.

El enfoque de este escrito es *soteriológico*: Cristo es considerado siempre como *Mediador*, por eso, el autor sagrado enfatiza su *Sacerdocio.* Cristo por haber sido constituido superior a los ángeles, al legislador de la antigua Ley y a los sa-

8. Los episodios del pueblo en marcha hacia la posesión de la tierra prometida, son figura de la vida cristiana: Jesús como nuevo Moisés conducirá a su pueblo a la posesión de la Patria definitiva. Por esto, la exhortación dirigida a los seguidores de Moisés: *Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis vuestros corazones* (*Heb* 3,7; 4,7) está cargado de sentido: de un lado, se refiere a la invitación a hacer un acto de fe, parecido al de Abrahán; de otro, constituye una invitación a permanecer fieles hasta el último instante de la vida, para entrar en el descanso celestial.

9. La carta hace referencias a la Segunda Venida de Cristo, o *Parusía*, como Juez de vivos y muertos (cfr. *Heb* 10,25.27; cfr. *Act* 24,25), y alude a la renovación final del mundo (cfr. *Heb* 12,26-28).

10. La carta a los Hebreos supone unos lectores no sólo buenos conocedores de la antigua Alianza, sino convertidos del judaísmo. Su insistencia sobre los actos de culto de la antigua Ley inclina a pensar incluso en sacerdotes (cfr. *Act* 6,7). Convertidos al Cristianismo, han debido de abandonar la Ciudad Santa y refugiarse en otras partes, quizá en alguna ciudad del litoral (¿Cesarea, Antioquía...?). Este exilio les resulta duro. Tal vez recuerdan con nostalgia el esplendor del culto del Templo, del cual eran quizá ministros en otro tiempo; y desconcertados también por las persecuciones que la nueva fe les acarrea, se sienten tentados a dar marcha atrás.

cerdotes del sacerdocio levítico, puede redimir con sobreabundancia al género humano.

2. La interpretación del AT en la Carta a los Hebreos

El autor de la Carta es un profundo conocedor del AT. Tal como se nos ha conservado el texto de la Carta, en lengua griega, para las citas textuales del AT recurre en general a la versión griega alejandrina de los LXX, usada por los primeros cristianos en su evangelización del mundo helénico Está acentuado en la Carta la «actualización» de los textos del AT que cita o comenta, es decir, los refiere a Cristo y a las situaciones nuevas de la fe cristiana. Así, quien habla a través de los Salmos o a través de los Profetas es Dios Padre que se dirige a su Hijo, o el Hijo que se dirige al Padre. En muchos casos aplica las reglas de interpretación bíblica propias de los rabinos. Esa exégesis rabínica recibe en hebreo el nombre de *derash* (del verbo que significa «buscar», «interpretar»). Se conocen tres corrientes de esta interpretación bíblica. La primera es precisamente la exégesis *deráshica.* Se apoya en unas normas o reglas *(middôt)*, fijadas a lo largo de la tradición rabínica, desde Rabí Hillel (s. I a.C.) hasta Rabí Eliezer ben Iosef ha-Gelilí (s. II d.C.). La segunda es la exégesis *pesher* («explicación»), muy usada en la comunidad judía de Qumrán, desde el siglo II a.C hasta el siglo I d.C. y de la que poseemos testimonios en los manuscritos del *Mar Muerto.* La tercera es la exégesis *alegórico-moral*, difundida por Filón de Alejandría (+40 d.C.).

La interpretación *deráshica* nos ha llegado a través de diversos documentos. Unos son las traducciones aramaicas, parafraseadas, del AT hebreo (los *Targumim)*[11]; otros son los comentarios al AT (los *Midrashim)*[12]; finalmente están las recopilaciones de listas de preceptos derivados de la aplicación práctica de la Ley a las necesidades y circunstancias de la vida (ritos del matrimonio, manera de celebrar las fiestas, etc.). Con el tiempo dieron origen a la *Mishná*[13] y al *Talmud*[14].

11. El origen de los *targumim* está en la liturgia de las sinagogas: después de la lectura del pasaje correspondiente del AT, el que presidía la asamblea hacía la versión a la lengua popular aramaica, con perífrasis explicativas para hacer más comprensible el texto sagrado. Su importancia es muy grande por su antigüedad (se remontan al s. I a.C. y utilizan material anterior), y porque reflejan la opinión común de los rabinos sobre pasajes difíciles.

12. De *midrash,* «investigación», «búsqueda», raíz *drsash.* Son comentarios del AT. Se remontan a la homilética sinagogal.

13. La *Mishná* («repetición») es recopilación de tratados jurídicos y éticos de los rabinos. Se empezó en el siglo II d.C. y se terminó hacia el V. Se basa en la *halakhah,* «conducta, marcha», en sentido religioso; tiene carácter jurídico y moral y trata de dar solución a casos prácticos.

14. El *Talmud* («enseñanza») es un comentario a la *Mishná,* que recopila el saber religioso judío tradicional. Se empezó en el siglo IV a.C. y se terminó en el siglo X d.C. Su conexión con la SE es remota, pero ofrece datos interesantes para entender usos y costumbres de los judíos, en general, y de la época de Nuestro Señor.

El *derash* es la antigua hermenéutica judía empleada por los rabinos y, en cierta medida, por los hagiógrafos del NT. Con el tiempo, fue orientándose a la búsqueda de un sentido religioso más allá del obvio e inmediato, y hacia la «actualización» del texto, aplicación a nuevas circunstancias históricas[15]. Del empleo de tal exégesis judaica en la Carta a los Hebreos, es probable que su autor sea alguien versado en las enseñanzas rabínicas, y de tendencia farisea. En cambio, la forma literaria griega se acomoda a un autor o traductor de honda formación helenista[16]. De todos modos, el *derash* de *Hebreos* no coincide con la exégesis rabínica en un punto fundamental: el *derash* judaico extraía del AT las ideas para imaginarse al Mesías venidero; en cambio, el *derash* de la Carta parte del conocimiento concreto de Jesús, para mostrar que en él se han cumplido las profecías del AT: el sentido, pues, de ambas exégesis es opuesto. En otras palabras, el AT no es citado en la Carta como prueba de la excelencia y superioridad de Jesús, sino que, conocida la vida de Jesucristo, a la luz de ésta, explica el sentido de los pasajes del AT. Así, pues, los textos del AT son «actualizados» a la luz del NT en el que encuentran su significado definitivo.

3. Jesús y el sacerdocio de la Antigua Ley

La *Carta a los Hebreos* expone las relaciones de Jesucristo con el sacerdocio levítico. En los Evangelios, las gentes se preguntaban quién era aquel hombre que hacía tales prodigios y cuya predicación iba acompañada de *exousía*, poder. Las respuestas eran contradictorias: un poseso, un seductor, un profeta, tal vez el Mesías... Era evidente que Jesús no era sacerdote según la ley judía, pues no pertenecía a una familia de sacerdotes. Tampoco Jesús lo sugirió en su ministerio.

Jesús, con su conducta, mostraba atribuir poca importancia a las preocupaciones por la pureza ritual (*Mt* 9,10-13; 15,1-20 y par); no concedía valor absoluto a la norma del descanso del sábado (*Mt* 12,1-3; *Ioh* 5,16-18; 9,16). Recha-

15. Por ejemplo: en *Heb* 1,5-14 se citan unos de textos del AT para demostrar la superioridad de Cristo, Hijo de Dios, sobre los ángeles (cfr. *2 Sam* 7,14; *Dt* 32,43; *Ps* 45,7-8; 97,7; 102,26ss; 104,4; 110,1); algunos de los Salmos son leídos como palabras de Dios Padre dirigidas a su Hijo, aunque, al menos en su inmediato tenor, se dirigían a Dios para ensalzar su poder sobre la creación (cfr. *Ps* 97,7; 102,26; 104,4), o, en algunos casos, eran oraciones o súplicas al Rey Mesías (cfr. *Ps* 45,7-8; 110,1). El autor de *Heb*, siguiendo ese modo de exégesis, realiza una «actualización» del Salmo atribuyéndolo a Jesucristo, al que se atribuyen los mismos poderes que tiene Yahwéh en el AT. Otras «actualizaciones» son, p. ej., la del *Ps* 40,7 y 95,8, aplicados a la situación de los cristianos o al sacrificio de la Cruz. De especial importancia son las actualizaciones de la figura de Melquisedec, y la de la aspersión de las Tablas de la Ley con sangre y cenizas de una vaca, aplicada al sacerdocio y sacrificio de Cristo.

16. Es coherente pensar que Pablo pudo ser el autor «conceptual» del escrito, y que alguien pudo haberla redactado en griego, o traducido de un texto en lengua semítica. En efecto, Pablo era fariseo (cfr. *Phil* 3,5), celoso de la Ley (cfr. *Act* 8,13; *Phil* 3,6), y estudió en su juventud a los pies de Gamaliel (cfr. *Act* 22,3).

zaba la forma antigua de entender la justificación. En dos ocasiones cita al profeta Oseas (*Os* 6,6), para recordar que lo importante era la misericordia y no los sacrificios (*Mt* 9,13; 12,7). Propone una santificación mediante el amor al prójimo, en lugar de la concepción ritualista de la santidad. El ministerio de Jesús tomó, pues, una dirección bien distinta de la del sacerdocio antiguo. Sin embargo, su Muerte tiene carácter sacrificial, en cuanto es una ofrenda sacerdotal, un «sacrificio». Pero no un sacrificio en el sentido antiguo de mero sacrificio ritual. La muerte de Cristo no tuvo lugar en el Templo, como una ceremonia litúrgica. Al contrario, consistió en la ejecución de un condenado por la Ley. Se daba, pues, un fuerte contrastre entre lo uno y lo otro. Los ritos sacrificiales implicaban un acto de consagración y santificación. La muerte de un condenado, en cambio, era el peor de los castigos y una «execración», lo más opuesto a una consagración: apartado del pueblo de Dios (*Num* 15,30) el condenado era una persona «maldita» y fuente de maldición (*Dt* 21,23; *Gal* 3,13).

Pero la condenación y muerte de Jesús eran totalmente injustas y, por eso, el acontecimiento recupera su significado como «acto de misericordia» llevado hasta el extremo. Jesús vino a *dar su vida como rescate por muchos* (*Mc* 10,45), *murió por nuestros pecados* (*1 Cor* 15,3; *Rom* 5,6-8). Lejos de reducir la distancia entre Jesús y el sacerdocio antiguo, el sacrifico de la Cruz la aumentó todavía más. ¿Cómo explicar que Jescristo era *sacerdote* y *Sumo Sacerdote*? En Cristo se cumplieron las Escrituras: ¿cómo sostener esta afirmació si Él quedaba desprovisto del carácter sacerdotal, que ocupaba un lugar tan importante en el AT? La Carta a los Hebreos viene precisamente a dar respuesta a esta dificultad, mediante una profundización en la doctrina sobre el sacerdocio. Hace un esfuerzo de reflexión a la luz de la fe de Israel para ir al núcleo. Era necesario abandonar la imagen del sacerdocio antiguo para dejar paso a una situación nueva, que se produce en Jesucristo. No partía de la nada. Existían en la predicación apostólica y en la vida de los primeros cristianos elementos que preparaban el camino.

4. La aportación de los Evangelios Sinópticos

Es muy difícil, tras la lectura de los Evangelios Sinópticos, apartar la idea de que, aunque Jesús no se llame a sí mismo sacerdote, toda su vida no vaya encaminada a un acto supremo, que es eminentemente sacerdotal, y de que todas sus acciones no están impregnadas de ese carácter. Sería muy prolijo estudiar todos los textos a ese propósito. Bástenos recordar algunos momentos clave del ministerio público, según nos los transmiten los Evangelios.

La «diakonía» de Jesucristo. Mc 10,45; *Mt* 20,28: *El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir, y a dar su vida en redención por los muchos.* Este *logion* pone de manifiesto la acción global sacerdotal de Jesucristo e, implícitamente, su carácter sacerdotal. En efecto, el «servicio», diakonía, de Jesús va encaminado a la redención y salvación de «los muchos», de toda la humanidad. La

frase «dar la vida en redención de» pertenece al lenguaje litúrgico-sacrificial y es una evocación del cap. 53 de Isaías.

Las predicciones de la Pasión. Otros momentos de referencia son las tres predicciones de la Pasión[17]. Las tres son una muestra de la tensión de Jesús hacia la Pasión y Muerte, y, por ende, del sentido sacrificial de toda su actividad.

Las metáforas del cáliz, bautismo y «hora». Los textos referentes a estas metáforas[18] forman un entramado coherente con los de las predicciones de la Pasión y la «diakonía» de Cristo. Cada uno de ellos por su parte, pero sobre todo tomados en su conjunto, crean en el lector la convicción de estar ante una integración temática, en la que gravita de modo fuerte, y hasta dramático, el peso en la conciencia de Jesús de acercarse progresivamente al sufrimiento redentor. Todos evocan la temática salvífico-redentora del «Siervo de Yhwh» de Isaías, del «sacrificio del hijo unigénito» (recuerdo de Isaac), de la «piedra rechazada por los constructores» (recuerdo del *Ps* 118,22), etc., temática que puede resumirse en las palabras finales de la institución de la Eucaristía según *Mc* 14,24: *Esta es mi sangre de la Nueva Alianza, que será derramada por los muchos,* casi idénticas literalmente a las de *Mt* 26,28.

Jesús, mayor que el Templo. Así se declara en *Mt* 12,6. El Templo de Jerusalén era el lugar de la Presencia especial de Dios en medio de su pueblo (la *shekinah*) y el trono terrestre de Dios, el lugar único de los sacrifios rituales y del culto. Era una afirmación inaudita, que fue pronunciada por Jesús con toda intención y que implicaba su superioridad no sólo sobre el Templo, sino también sobre todo lo que se realizaba en él: un sacerdocio superior al levítico, incluido el del sumo sacerdote.

La cita del Ps 110. Mc 12,35-37; *Mt* 22,41-46 y *Lc* 20,41-44 reportan un encuentro de Jesús con fariseos y escribas. En la conversación, Jesús no afirma explícitamente que él es el Mesías, pero según los procedimientos hermenéuticos judaicos, con el *mashal* (parábola, enigma) que propone está suscitando que sus interlocutores averigüen el sentido. Las palabras del *Ps* 110,1 *Yhwh lo ha jurado; no se retractará: Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec* se refieren al Mesías, al que se le atribuye el sacerdocio, y un sacerdocio anterior al levítico. Esta circunstancia está en la base de la especulación y argumentación de la Carta a los Hebreos sobre el carácter sacerdotal de Jesucristo. Recordemos que el Salmo era tenido como mesiánico en tiempos de Jesús.

La imagen del pastor. En *Mt* 15,26; 18,12-14 y *Lc* 15,3-7, de manera más o menos directa, Jesús se presenta como un pastor con la misión de salvar las ovejas perdidas. La imagen por sí misma no diría mucho en relación con el sacerdocio; pero va unida a la idea de sacrificio, más claramente expresada en *Mt* 26,31 y *Mc*

17. 1.ª predicc.: *Mc* 8,31-33; *Mt* 16,24-28; *Lc* 9,22. 2.ª predicc.: *Mc* 9,30-32; *Mt* 17,22-23; *Lc* 9,43b-45. 3.ª predicc.: *Mc* 10,32-34; *Mt* 20,17-19; *Lc* 18,31-34.

18. Respectivamente son: a) *Mc* 10,38-39 y *Mt* 26,39. b) *Lc* 12,50 y *Mc* 10,38-39. c) *Mc* 8,11-12 y *Lc* 16,29-32.

14,27, en los que Jesús cita a *Zach* 13,7, aplicándose las palabras de la profecía: el pastor es herido (=muerto) y las ovejas dispersadas. El conjunto de estos pasajes, relacionados entre sí, en los que Jesús se sacrifica por las ovejas, evoca la muerte redentora de Jesús, que tiene ya un sentido salvífico-sacerdotal. Constituye, pues, otro fundamento de *Hebreos* para el desarrollo de la doctrina acerca del sacerdocio de Cristo.

5. Otros textos del NT

El más importante lo constituyen las palabras de Jesús en la Última Cena, cuando afirma *una nueva alianza en mi sangre* (*Mt* 26,28 y par), que sugería la relación entre la Muerte de Cristo y el sacrificio ritual realizado por Moisés en el Sinaí (*Ex* 24,6-8). Otro era la explicación de Pablo para distinguir bien la comunión eucarística de la participación en los sacrificios (*1 Cor* 10,14-22). La tipología del cordero pascual de la antigua Alianza como figura y anticipo de la definitiva realidad de Jesús como el verdadero cordero pascual, afirmada expresamente por Pablo: *Cristo, nuestra «pascua»* [*=cordero pascual*], *ha sido inmolado* (*1 Cor* 5,7). Todas estas afirmaciones —y otras del mismo estilo— son muy expresivas, pero no constituyen una doctrina elaborada para dar una clara respuesta. Necesitaban de una más desarrollada explicación, que es precisamente la abordada por la Carta a los Hebreos.

6. Temas salvíficos de Hebreos

En *Hebreos* se van alternando partes doctrinales y partes exhortativas. Las verdades de fe son presentadas como el fundamento de la conducta práctica: este procedimiento es ordinario en el epistolario paulino[19]. La Carta advierte a sus destinatarios del peligro de la apostasía en que podrían incurrir si no superasen, al parecer, una cierta nostalgia del antiguo culto levítico (*Heb* 4,14-5,10; 7). Esta circunstancia espolea al autor de *Hebreos* a desarrollar la doctrina sobre el sacerdocio de Cristo. Éste es un instrumento de mediación. Cristo es el perfecto mediador, porque de una parte es el Hijo de Dios ya glorificado (*Heb* 1,5-14) y de otra, es el «hermano de los hombres» (*Heb* 2,5-16). Por su pasión ha alcanzado para su Humanidad la glorificación y, al mismo tiempo, se ha vinculado a los hombres definitivamente, tomando sobre sí nuestra muerte. Por eso es «el sumo sacerdote misericordioso y digno de fe» (*Heb* 2,17).

Con este planteamiento se explica la misión de los ángeles. Desde la fe de Israel, los ángeles eran los mediadores entre Dios y los hombres. La argumenta-

19. Ha alcanzado un amplio consenso la propuesta de VANHOYE, *El mensaje de la Carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 1993, sobre la estructura literaria de la *Hebreos*, que seguiremos en nuestra exposición.

ción de *Hebreos* clarifica la superioridad de Cristo en la mediación: Hijo de Dios, tiene una relación con su Padre incomparablemente más íntima que los ángeles (*Heb* 1,5-14). Hermano de los hombres, es más capaz de entendernos y ayudarnos, ya que los ángeles son una naturaleza distinta de la nuestra (*Heb* 2,5-16). No hay duda de que los ángeles tienen un lugar en los planes de Dios, pero subordinado (*Heb* 1,14). Cristo glorificado es infinitamente más que ellos. Por su pasión es constituido en el verdadero mediador. Por eso, concluye, es *Sumo Sacerdote,* misericordioso y digno de fe y ese carácter es muy apropiado a Cristo (*Heb* 2,17), incluso expresa de manera muy perfecta el ser y la misión de Jesucristo.

7. El Sacerdocio de Cristo

El autor de *Hebreos* desarrolla su razonamiento con gran coherencia: Cristo es «Sumo Sacerdote» (*Heb* 3,1-5,10); en Él se cumplen los rasgos fundamentales del sacerdocio. Señala qué clase de sacerdocio es el suyo (*Heb* 5,11-10,39). Como base argumentativa toma textos del AT, que muestra haber sido cumplidos en Cristo. Para explicar la relación de Cristo con el sacerdocio levítico, no se detiene en los detalles externos —ceremonias para la consagración del sumo sacerdote (*Ex* 29; *Lev* 8)—, sino que va al fondo del tema. Un sumo sacerdote ha de ser, de un lado, hombre «acreditado» para las relaciones con Dios; y, de otro, ha de ser «misericordioso» con los hombres: *Por tanto, hermanos santos que sois partícipes de una vocación celestial, considerad a Jesús, Apóstol y Sumo Sacerdote de la fe que confesamos, que es fiel al que lo constituyó, como lo fue también Moisés en toda su casa; aunque Él ha sido juzgado digno de mayor gloria que Moisés, por cuanto el constructor tiene mayor dignidad que la casa* (*Heb* 3,1-3).

Cristo por su intimidad con Dios tiene autoridad y hemos de recibir con fe lo que nos dice. Comentando el *Ps* 95 —en la versión de los LXX— ofrece esta idea básica: *Si escucháis hoy su voz, no endurezcáis vuestro corazón* (*Heb* 3,7; *Ps* 95,7). El relato bíblico se sitúa en el momento del envío de unos exploradores (*Num* 13), que vuelven con unos informes contrapuestos; la tierra prometida es muy buena, pero sus habitantes son temibles (*Num* 13,27-28). ¿Qué hacer? Cabe una actitud de fe en la palabra de Dios, como es la de Moisés (*Num* 14,7-9); o la actitud de desconfianza (*Num* 14,32-33). Ante parecida alternativa se encuentran ahora los cristianos. Por medio de la fe podemos alcanzar el descanso prometido por Dios (*Heb* 4,3). También podríamos negarnos a creer, pero esta elección sería la ruina. La suerte de los israelitas castigados a errar por el desierto es una clara advertencia. Se impone la conclusión: *Apresurémonos a entrar en aquel descanso, a fin de que ninguno caiga en la misma clase de desobediencia* (*Heb* 4,11).

Teniendo, pues, un Sumo Sacerdote que ha penetrado en los cielos —Jesús, el Hijo de Dios— mantengamos firme nuestra confesión de fe (*Heb* 4,14). El autor sagrado quiere mostrar que Cristo glorificado, siendo celeste, está muy cerca de los

hombres y exhorta a acudir a él con toda confianza: *Porque no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino que siendo como nosotros, ha sido probado en todo, excepto en el pecado. Acerquémonos, por tanto, confiadamente al trono de la gracia, a fin de que alcancemos misericordia y encontremos la gracia que nos ayude en el momento oportuno* (*Heb* 4,15-16).

El hagiógrafo presenta una definición del «sumo sacerdote» (*Heb* 5,1-4), y la aplica a Cristo (*Heb* 5,5-10): *Porque todo sumo sacerdote, escogido entre los hombres, está constituido en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados* (*Heb* 5,1). En coherencia con las prescripciones levíticas (*Lev* 9,7-8; 16,6.11): *Y nadie se atribuye este honor, sino el que es llamado por Dios, como Aarón* (*Heb* 5,4), nadie se hace sacerdote a sí mismo, elevándose orgullosamente sobre los demás (*Num* 16-17); aplica a Cristo esos méritos por su humildad: *De modo parecido, Cristo no se apropió la gloria de ser sumo sacerdote, sino que se la otorgó el que le dijo: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy* (*Heb* 5,5). Ahora bien, el papel del sumo sacerdote consiste, sobre todo, en reparar la situación de pecado por medio de la *ofrenda,* del sacrificio. Cristo ofreció *con gran clamor y lágrimas, en los días de su vida en la tierra, oraciones y súplicas al que podía salvarle de la muerte, y habiendo sido escuchado por su piedad filial...* (*Heb* 5,7). El Padre escucha al Hijo, mientras el Hijo cumple la voluntad del Padre: *Aun siendo Hijo aprendió por los padecimientos la obediencia* (*Heb* 5,8). Y concluye presentando al perfecto Mediador: *y, llevado a la perfección, llegó a ser causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, ya que fue proclamado por Dios Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec* (*Heb* 5,9-10). El oráculo profético del *Ps* 110 encontró su cumplimiento por el camino de la solidaridad y humildad de Cristo.

Nuevo paso de *Hebreos* es mostrar cómo el sacerdocio de Cristo es distinto del sacerdocio antiguo. Antes había dicho, con el *Ps* 110, que Cristo ha sido constitudo sacerdote por Dios, como hizo con Aarón. Ahora, *Heb* 7,1-28 retoma este mismo texto y lo usa para probar que *el sacerdocio de Cristo es según el orden de Melquisedec.* ¿Qué quiere decir esto? Acudiendo al relato de *Gen* 14 viene a demostrar que, incluso antes de hablar del nacimiento de Leví, la Revelación había esbozado ya la figura de un sacerdocio distinto y superior. Con el oráculo del Ps 110 muestra el carácter provisional e imperfecto del sacerdocio levítico. Para desarrollar el argumento estudia la «consagración sacerdotal» en el AT[20]. La conclusión es: *Nos convenía, en efecto, que el Sumo Sacerdote fuera santo, inocente, inmaculado, separado de los pecadores y encumbrado por encima de los cielos; que no tiene necesidad de ofrecer todos los días, como aquellos sumos sacerdotes, primero unas víctimas por sus propios pecados y luego por los del pueblo, porque esto lo hizo de una vez para siempre cuando se ofreció por sí mismo. Pues la Ley constituye como sumos*

20. Cfr. los comentarios de AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístola a los Hebreos,* vol. 10, cit., pp. 171-180. GEORGE, A., voz *Sacerdocio,* en LÉON-DUFOUR, X. (dir.), *Vocab. de Teol. Biblica,* cit., pp. 812-819.

sacerdotes a unos hombres con debilidades, mientras que la palabra del juramento, que sucede a la Ley, hace al Hijo perfecto para siempre (*Heb* 7,26-28). Dicho con otras palabras, mientras la Ley de Moisés instituye como sumos sacerdotes a unos hombres que seguían siendo deficientes, el oráculo del *Ps* 110 establece como Sumo Sacerdote a un hombre que es al mismo tiempo Hijo de Dios.

8. EL SACRIFICIO DE CRISTO[21]

Heb 7,28 da un paso más e invita a reflexionar sobre el camino que siguió Cristo para llegar a ser el Sumo Sacerdote perfecto (*Heb* 8,1-9,28). Llegamos al punto álgido de la exposición: *Tenemos un Sumo Sacerdote tan grande que se sentó a la diestra del trono de la majestad en los cielos, ministro del Santuario y del Tabernáculo verdadero que erigió el Señor, no un hombre* (*Heb* 8,1-2). Para evocar la actividad sacrificial del nuevo Sumo Sacerdote, pone de relieve los constrastes: la «liturgia» que pertenece a Cristo es muy diversa de la del antiguo culto: *Pero ahora Él [Jesús] ha obtenido un oficio mucho más excelente, ya que es mediador de una alianza mucho más valiosa, por haber sido fundada sobre promesas mejores* (*Heb* 8,6). El hagiógrafo examina primero el nivel en que se realizaba el culto levítico (*Heb* 8,4-5); después, la alianza que llevaba consigo ese culto (*Heb* 8,7-13); y luego, su organización concreta (*Heb* 9,1-10). En orden inverso a las instituciones antiguas contrapone, primero, el desarrollo del sacrificio de Cristo (*Heb* 9,11-14); luego, el fundamento de la Nueva Alianza (*Heb* 9,15-17); y, finalmente, el nivel alcanzado por Cristo (*Heb* 9,24-28).

¿En qué consiste la actividad sacrificial del nuevo Sumo Sacerdote? Aludiendo a la ceremonia del *Yom kippur*, Día de la expiación (*Lev* 16), ceremonia cumbre de la liturgia judía, plantea el valor de mediación que puede alcanzar esa liturgia. El juicio es negativo: la liturgia levítica era incapaz de establecer una mediación válida: *El Espíritu Santo manifestaba de ese modo que, mientras permanece el primer Tabernáculo, todavía no está abierto el camino hacia el Santuario* [celestial] (*Heb* 9,8). Esto se debe a la naturaleza de los sacrificios ofrecidos: *todo ello es una alegoría del tiempo presente, según la cual se ofrecen sacrificios y víctimas que no pueden perfeccionar al oferente en su conciencia* (*Heb* 9,9). La ofrenda suele entenderse como un medio para agradar a Dios y alcanzar sus favores; y lo que dice el autor sagrado es lo contrario: demuestra que el efecto del sacrificio ha de ser la transformación de quien lo ofrece, no a aquel a quien se ofrece. Por eso, las antiguas ofrendas eran incapaces de «perfeccionar al oferente en su conciencia», no eran más que ritos externos *y que consisten sólo en alimentos, bebidas y diferentes abluciones; prescripciones corporales, que han sido impuestas hasta el momento de la restauración* (*Heb* 9,10). El autor completa su pensamiento (*Heb*

21. CAZELLES, H., voz *Sacrificio*, en BAUER, J.B. (dir.), *Dicc. de Teol. Biblica*, cit., cols. 958-961.

10,1-4) afirmando que las ofrendas de animales inmolados no podían realizar una mediación.

Cristo y su *sacrificio* cambia por completo la situación: *Pero Cristo, presentándose como Sumo Sacerdote de los bienes futuros, a través de un Tabernáculo más excelente, perfecto y no hecho por mano de hombre, es decir, no de este mundo creado...* (*Heb* 9,11). Cristo ha conseguido lo que ningún otro sumo sacerdote ha podido alcanzar: *por su propia sangre, entró de una vez para siempre en el Santuario, consiguiendo así una redención eterna* (*Heb* 9,12). El camino de acceso es una nueva «tienda» que viene a sustituir a aquella «primera tienda», y la ofrenda sacrificial es su propia sangre, que sustituye a la de los animales sacrificados. El contraste con los antiguos sacrificios es patente. Se pasa de un culto ritual exterior a una ofrenda personal, total, que se realiza en los sucesos de la propia existencia. Si en los antiguos sacrificios era preciso distinguir entre el sacerdote y la víctima, ahora ofrenda y oferente son los mismos. Para ello da una doble respuesta: *¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a sí mismo como víctima inmaculada a Dios, limpiará de las obras muertas nuestra conciencia para dar culto al Dios vivo!* (*Heb* 9,14). Es decir, de una parte, Cristo se ha podido ofrecer a sí mismo, porque era «digno», «sin tacha» y capaz de ofrecer «gracias al Espíritu eterno». De otra, el Espíritu Santo lo hace capaz de una generosidad total. Así el «fuego del cielo» en los antiguos sacrificios (*Lev* 9,24; *1 Reg* 18,38; *2 Mach* 1,22; etc.) ha sido reemplazado por el poder del Espíritu. Efectivamente, la ofrenda de Cristo a Dios consiste en un acto externo de amor (*Ioh* 13,1; *Heb* 2,14-18; 4,15-16). Cristo se sometió a esa transformación en su pasión y muerte. Si nos unimos a Él por la fe, su sangre «limpiará las obras muertas de nuestra conciencia» y nos permitirá entonces «dar culto al Dios vivo».

De esta manera, Cristo se ha convertido en el Mediador de una Alianza nueva: *Y por esto es mediador de una nueva alianza, a fin de que, habiendo muerto para redimir las transgresiones cometidas bajo la primera alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida* (*Heb* 9,15). Ya la profetizó Jeremías (*Ier* 31,31-34; cfr. *Heb* 8,8-12), aunque no concretara cómo se realizaría. Según *Ex* 24,3-8 (cfr. *Heb* 9,18-21), la alianza entre Dios y los hombres se basa en un sacrificio sangriento. Ahora bien, una alianza nueva exige un sacrificio nuevo: éste fue el del Gólgota, como cumplimiento de esa exigencia (*Heb* 9,15-17). El hombre pecador necesitaba una transformación profunda de su ser, que no se podía lograr sino a través de la muerte. La Muerte de Cristo es la ofrenda personal perfecta, porque llevó a su cumplimiento lo que el culto de la antigua Alianza no podía más que esbozar, y colmó la distancia que separaba al hombre de Dios, llevando la Humanidad de Cristo al nivel celestial e introduciéndose para siempre en la intimidad de Dios: *Pues Cristo no entró en un santuario hecho por mano de hombre, representación del verdadero, sino en el mismo cielo, para interceder ahora ante Dios en favor nuestro. Tampoco entró para ofrecerse muchas veces a sí mismo, como el sumo sacerdote penetra en el santuario todos los años, rociando con sangre ajena: porque en este caso hubiera debido padecer muchas veces desde la crea-*

ción del mundo, y, en cambio, se ha manifestado ahora de una vez para siempre, en la plenitud de los tiempos, para destruir el pecado mediante el sacrificio de sí mismo. Y como está establecido que los hombres mueran una sola vez, y que después tenga lugar el juicio, así también Cristo, que se ofreció una sola vez para quitar los pecados de todos, se manifestará por segunda vez, sin relación con el pecado, a los que esperan para su salvación (*Heb* 9,24-28).

9. Conclusiones

Podemos hacer una triple conclusión: 1) Sólo *Cristo es el verdadero y Sumo Sacerdote*, y sólo el suyo es verdadero sacerdocio; un sacerdocio cuya mediación tiene la capacidad de borrar los pecados. Todo verdadero sacerdote lo será desde ahora si tiene la llamada y la unción sacerdotal que vienen de Jesús. No se llega al sacerdocio por herencia o nacimiento, sino por vocación y llamada libre del Señor, único Sacerdote del NT. 2) El *Sacrificio que Cristo* ofrece, no consiste —como en el AT— en el derramamiento ritual de la sangre de los animales; es irrepetible y ha producido sus efectos salvadores de una vez para siempre. 3) La *intercesión de Cristo Sacerdote* en favor nuestro es eficaz, definitiva y permanente. La tarea del hombre redimido consiste en aplicarse mediante la fe los frutos que vienen del Sacrificio del Señor.

«Ahora bien, Jesucristo manifiesta su ser y su obra sacerdotal tanto en el abajamiento como en la exaltación. Ambos momentos fueron necesarios para que se realizara la tarea sacerdotal y redentora. El abajamiento y la humillación de Cristo nos muestran su obediencia absoluta a la voluntad del Padre, la fuerza de las tentaciones que le han sobrevenido y han turbado su naturaleza humana, y los impresionantes padecimientos experimentados en la carne mortal que quiso asumir (*Heb* 5,7)»[22].

Las consideraciones del hagiógrafo convergen en la afirmación que constituye el núcleo de la Carta: *Tenemos un Sumo Sacerdote tan grande que se sentó a la diestra del trono de la majestad en los cielos* (*Heb* 8,1). Esta verdad situada en el centro del dogma cristiano supone una estimulante exhortación a la esperanza. Por consiguiente, *Hebreos* pone de relieve el significado actual de la existencia de Cristo como Sacerdote y como Mediador definitivo para todos y cada uno de los cristianos: *Jesucristo es ayer y hoy y para siempre* (*Heb* 13,8).

22. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístola a los Hebreos*, vol. 10, cit., pp. 72-73.

42
SALVACIÓN Y VIDA CRISTIANA (I)
Organización de la Iglesia y «depósito» de la fe en las «Cartas Pastorales»

1. Vida cristiana y salvación en las Cartas Pastorales

San Pablo, entre los años 65 a 67 —los últimos de su vida— dirigió a dos de entre sus discípulos más queridos tres epístolas: dos *a Timoteo*[1] y una *a Tito*[2], que recibieron el nombre de *Epístolas Pastorales.* «Esta denominación se introdujo a principios del siglo XVIII por razón de sus destinatarios inmediatos y del contenido. En efecto, van dirigidas a dos colaboradores del Apóstol que están al frente, respectivamente, de las comunidades locales de Éfeso y Creta. Su contenido es eminentemente pastoral, pues se prescriben normas y consejos para la buena marcha de aquellas comunidades, amenazadas por el influjo de falsos maestros. Contienen también orientaciones sobre la organización de las iglesias y la función de los ministros. Las tres, además, coinciden en el estilo sencillo y en el tono familiar, que denota la preocupación por formar a quienes desempeñan una misión pastoral»[3]. Son similares entre sí por el fondo, la forma y la situación histórica que suponen. Aunque dirigidas a personas particulares, tienen un alcance eclesial. La *Primera a Timoteo* debió de escribirse desde Macedonia a finales del

1. Hijo de padre gentil y madre judía convertida al cristianismo y muy piadosa (*Act* 16,1). Pablo recibió en Listra, durante el segundo viaje de misión, muy buenos informes acerca de Timoteo. Para evitar habladurías lo hizo circuncidar. Lo tomó como auxiliar en la evangelización de las iglesias de Filipos, Tesalónica (*Act* 16,12), Berea (*Act* 17,14), Atenas, desde donde lo envió a Tesalónica (*1 Thes* 3,2) y Corinto (*Act* 18,5). También está junto a Pablo en Éfeso (*Act* 19,22), Asia Menor (*Act* 20,4), Macedonia (*1 Cor* 4,17; 16,20; *2 Cor* 1,1) y en la primera cautividad romana(*Col* 1,1). A su vuelta a Oriente, tras la primera cutividad, le encomendó la iglesia de Éfeso.

2. Hijo de padres gentiles, quizá fuese convertido por Pablo (*Tit* 1,4). Acompañó a Pablo y Bernabé a Jerusalén en la asamblea de Apóstoles y Presbíteros (*Gal* 2,1.5). Durante el tercer viaje misional lo envió a Corinto dos veces: la primera con una carta no identificada (*2 Cor* 2,1.3; 7,14); la segunda para realizar la colecta y llevarles la *2 Cor* (*2 Cor* 8,6.16-23; 12,8). Después de la primera cautividad romana, Pablo le encomendó el cuidado pastoral de las comunidades de Creta (*Tit* 1,5). Allí debió de permanecer hasta su relevo por Artemas y Tíquico (*Tit* 3,12).

3. AA.VV., *Sagrada Biblia...*, vol. 9, EUNSA, 2.ª edic., Pamplona 1992, p. 115.

65. Muy cercana en fecha y lugar es la *Carta a Tito.* En ambas, Pablo goza de libertad. En cambio, la tercera —*Segunda a Timoteo*— está escrita durante la última cautividad del Apóstol en Roma y próximo a su martirio: como fecha más probable están los años 66 ó 67[4].

La doctrina de estas cartas guarda estrecha relación con lo que enseña el resto del «corpus» paulino[5]. La cuestión de la autenticidad no afecta al valor permanente del contenido, pues hasta tiempos recientes no se dudó de su carácter inspirado[6]. Estas Cartas sirven como de puente entre el «corpus» paulino y las Cartas Católicas. En todas se dan instrucciones sobre la *vida cristiana* y las virtudes humanas y sobrenaturales[7]. Ahora bien, el ejercicio de la *piedad* cristiana se contempla desde una cristología que apunta a la imitación de Jesucristo-modelo, y en el marco de la Iglesia ya asentada, aunque atacada por los falsos maes-

4. «Parece ser que una vez puesto en libertad de su primera encarcelación en Roma (cfr. *Act* 28,30-31), San Pablo hizo algunos viajes difíciles de precisar: quizá vino hasta España y volvió a Oriente. Pasó por Efeso, al frente de cuya comunidad dejó a Timoteo, y por Creta, donde puso a Tito. Luego se dirigió a Macedonia, desde donde envió sendas cartas a sus discípulos (...). Al cabo de poco tiempo fue detenido de nuevo y conducido a Roma; de esta segunda cautividad ya no saldría libre, sino que terminaría en el martirio, seguramente en el año 67. Poco antes debió de escribir la segunda epístola a Timoteo» (AA.VV., *Sagrada Biblia,* vol. 9, cit., p. 117).

5. «A algunos críticos les han parecido indignas de Pablo, tan audaz y tan original en sus exposiciones teológicas, las insistentes recomendaciones de atenerse a la "sana doctrina" (*1 Tim* 1,10), etc., de conservar "el depósito" de la fe (*1 Tim* 6,20; *2 Tim* 1,14); se explican sin embargo en boca del Apóstol que se siente próximo a su fin y pone en guardia a sus jóvenes colaboradores contra las especulaciones peligrosas. Comprueba en efecto en las comunidades un afán inmoderado de innovaciones que llevan al naufragio de la fe (*1 Tim* 1,19). Y no se trata todavía de las doctrinas gnósticas del siglo II contra las cuales quisiera combatir un falsario cubriéndose con el nombre de Pablo. Esas "disputas y contiendas de palabras" (*1 Tim* 6,4), "esas fábulas y genealogías interminables" (*1 Tim* 1,4), esas "fábulas judaicas" (*Tit* 1,14), esas "disputas sobre la Ley" (*Tit* 3,9), con las cuales se mezclan prescipciones de un rígido ascetismo (*1 Tim* 4,3), son indudablemente producto de aquel judaísmo helenizado y sincretista con el que Pablo tuvo que enfrentarse ya en la crisis de Colosas» (*Biblia de Jerusalén,* "Introducción a las epístolas de San Pablo").

6. Algunos críticos, sobre todo luteranos, piensan que estas cartas no son de Pablo: «un epígono habría fingido esas indicaciones para dar la apariencia histórica a escritos que quería prestigiar con la autoridad del Apóstol. Pero no hay necesidad alguna de esta hipótesis. No es seguro que Pablo haya muerto en su primer cautiverio; *Act* 28,30 insinúa, por el contrario, que fue liberado. Ha podido, pues, viajar de nuevo, quizás primero a España como lo había proyectado (*Rom* 15,24.28), luego al Oriente según intención también expresada (*Philm* 22). *1 Tim* y *Tit* encajan perfectamente, hacia el año 65, en el curso de un viaje a través de Creta, Asia Menor, Macedonia y Grecia. Y la situación que refleja *2 Tim* es la de un nuevo cautiverio, cuyo desenlace debía ser fatal esta vez; esta Carta que es como el testamento de Pablo, parece haber precedido en poco tiempo a su martirio el año 67» (*Biblia de Jerusalén,* "Introducción a las epístolas de San Pablo").

7. El cristiano ha de esforzarse por practicar obras buenas, ya que ha creído en Dios (*Tit* 3,8), se sabe redimido por Cristo (*Tit* 2,14) y porque la gracia le da fuerzas para hacer el bien. Entre las «buenas obras» se recomiendan especialmente el ejercicio de la fe (*2 Tim* 3,15; *1 Tim* 1,5), esperanza (*1 Tim* 4,10; *Tit* 2,13), hospitalidad (*1 Tim* 5,10), socorro a los necesitados (*Tit* 3,4) y a las viudas (*1 Tim* 5,3-16) y, sobre todo, la caridad (*1 Tim* 1,5; 2,15)

tros. Se subrayan las virtudes que corresponden a la perseverancia en la fe. La noción clave de las Pastorales es *la salvación:*. Dios es «el Salvador», *Sôtêr*[8], que con infinito amor *quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* (*1 Tim* 2,4). Este querer divino constituye un plan, que ha sido manifestado y llevado a cabo por Jesucristo, el único Mediador (*1 Tim* 2,5), que *vino al mundo para salvar a los pecadores* (*1 Tim* 1,15; cfr. *1 Tim* 2,5-6). Sin ser en absoluto un tratado, sin embargo, hay en ellas formulaciones cristológicas, tal vez originarias de himnos litúrgicos, que implican un hondo conocimiento del misterio de Jesucristo.

En coherencia con la*Carta a los Hebreos*, la vida de Cristo es presentada en las Pastorales como una mediación, pues *se entregó a sí mismo por nosotros para redimirnos de toda iniquidad y para purificarnos* (*Tit* 2,14). Uno solo es *el mediador entre Dios y los hombres: Jesucristo hombre, que se entregó a sí mismo en redención de todos* (1 Tim 2,5-6). Se subraya su humanidad y su Encarnación (*2 Tim* 1,10; *Tit* 2,11; 3,4); también se expresa claramente su divinidad, cuando se le llama *el gran Dios y Salvador nuestro* (*Tit* 2,13; cfr. *1 Tim* 1,2.12; 6,3.14; *2 Tim* 1,2.8). Al ser Dios y Hombre, une a todos los hombres con Dios (cfr. también *Heb* 2,5-18).

Como otros escritos paulinos, en especial en las Cartas de la Cautividad, donde el «misterio» se refiere al plan divino de salvación realizado en Cristo[9], en las Pastorales se habla del *misterio de la fe* y del *misterio de la piedad* (*1 Tim* 3,9.16), con referencia a Jesucristo Salvador. Así la *eusebeia* (piedad), es el término más específico de las Pastorales[10], que resume la conducta religiosa del cristiano. Al contrario, la conducta irreligiosa es denominada *asebeia* (impiedad: *2 Tim* 2,16; *Tit* 2,12). El Apóstol pide coherencia entre doctrina y vida o praxis cristiana[11]. La *piedad* viene a resumir, pues, el espíritu que debe informar todo el comportamiento del cristiano[12].

En Dios la «piedad» implica la revelación de sí mismo y de las verdades necesarias para la fe. Por eso exhorta Pablo a conocer la verdad y recuerda los peligros

8. Cfr. *1 Tim* 1,1; 2,3; 4,10; *Tit* 1,3; 2,10; 3,4. En las Cartas Pastorales hay dos términos que aparecen con cierta insistencia: el de Salvador (*sôtêr*) y el de epifanía. Mateo explica el nombre de Jesús como «él salvará al pueblo de sus pecados» (*Mt* 1,21). Debido el empleo de este término por los Emperadores romanos, cabe pensar en una réplica cristiana frente al culto imperial.

9. *Col* 1,26; *Eph* 1,9; 3,3-5; cfr. *Rom* 16,25.

10. Cfr. *1 Tim* 2,2; 3,16; 4,7-8; 6,3.5-6.11; *2 Tim* 3,5; *Tit* 1,1; fuera de las Pastorales sólo aparece cuatro veces en *1 Pet* y una en *Act* 3,12.

11. *Eusébeia*, «piedad» expresa el espíritu de oración, que se traduce en el fiel cumplimiento de los deberes religiosos y morales (*Tit* 1,16; *2 Tim* 3,5). La conducta diaria del cristiano ha de estar unida también a la participación en la estructura interna de la Iglesia (obispos-presbíteros, diáconos, viudas, etc.), que facilita una imagen de credibilidad ante la sociedad pagana en medio de la que viven los cristianos (*1 Tim* 2,1; *Tit* 3,1-2).

12. *Eusébeia* aparece únicamente en *2 Pet* 1,3.6; 3,11 y en las Pastorales (cfr. *1 Tim* 2,2; 3,16; 4,7.8; 6,3.5.6; *2 Tim* 3,5; *Tit* 1,1). Expresa la relación íntima y familiar entre Dios y los hombres. Ante todo, se aplica a Dios que brinda al hombre su amor, patente en la Encarnación («misterio de la piedad»: *1 Tim* 3,16), donde se realiza la unión más íntima de Dios con la humanidad.

de no adherirse a la *doctrina que es conforme a la piedad* (*1 Tim* 6,3)[13].En el hombre, la piedad exige aceptar la iniciativa amorosa de Dios y cumplir sus implicaciones morales; así dice a Timoteo: *ejercítate en la piedad* (*1 Tim* 4,7), como un atleta se esfuerza por lograr un premio efímero (*1 Tim* 4,8); ya que la piedad persigue un premio imperecedero (*1 Tim* 6,6). Quien vive «piadosamente» este noble combate (*1 Tim* 1,18; *2 Tim* 4,7), debe prepararse para soportar persecuciones (*2 Tim* 3,12); la piedad conduce a la práctica de las virtudes (*1 Tim* 6,11; *Tit* 2,12).

En el himno sobre el *misterio de la piedad*, la Redención es presentada como la obra suprema de la reconciliación de los hombres con Dios. Esta obra no termina con la Resurrección de Jesús, sino que sigue realizándose por medio de la Iglesia, hasta que culmine con su venida gloriosa al fin de los tiempos[14]. Jesucristo, desde su entrada en el mundo, es, pues, la suprema manifestación del amor del Padre. La *Iglesia* aplica la salvación de Cristo (*Tit* 2,14); los cristianos alcanzan la salvación practicando las buenas obras (*Tit* 3,14).

2. Estilo y contenido de las Cartas Pastorales

Son patentes las diferencias de vocabulario entre las Cartas Pastorales y las demás Cartas paulinas[15]. El estilo de las Pastorales es menos impetuoso. Como en otras Cartas paulinas, es razonable suponer la colaboración de un discípulo-secretario con cierta iniciativa literaria, como podría ser Lucas, que se hallaba junto a Pablo (*2 Tim* 4,11).

En la *Primera a Timoteo,* tras el saludo, se le advierte acerca de doctrinas de falsos doctores (1,3-7), y presenta las leyes humanas como freno para los vicios (1,8-11). Cristo ha venido a salvar a los pecadores (1,12-17). A los capítulos segundo a cuarto se les ha calificado de «preludio de derecho canónico»: regula el comportamiento de los varones y de las mujeres en las asambleas litúrgicas (2,8-15); las cualidades para la idoneidad del obispo-presbítero (3,1-7) y del diácono (3,8-13); y termina esta sección hablando de la Iglesia, «columna de la verdad» e intercalando un himno (3,15-16). El cuarto capítulo reitera las advertencias en

13. *Tit* 1,1; cfr. *2 Pet* 1,3. «La piedad que nace de la filiación divina es una actitud profunda del alma, que acaba por informar la existencia entera: está presente en todos los pensamientos, en todos los deseos, en todos los afectos. ¿No habéis observado que, en las familias, los hijos, sin darse cuenta, imitan a sus padres: repiten sus gestos, sus costumbres, coinciden en tantos modos de comportarse? Pues lo mismo sucede en la conducta del buen hijo de Dios: se alcanza también —sin que se sepa cómo, ni por qué camino— ese endiosamiento maravilloso, que nos ayuda a enfocar los acontecimientos con el relieve sobrenatural de la fe» (Escrivá de Balaguer, J., *Amigos de Dios,* n. 146) (Cfr. también *1 Tim* 4,12; *2 Tim* 2,22). Cfr. Fernández Carvajal, F.-Beteta P., *Hijos de Dios,* Ed. Palabra, Madrid 1995.

14. Esta segunda Venida es designada como «manifestación» o «epifanía» (*1 Tim* 6,1; *2 Tim* 4,1.8; *Tit* 2,13), palabra que se aplica también a la Encarnación (*2 Tim* 1,10; *Tit* 2,11; 3,4).

15. Contienen muchos *hapax legómena* (expresiones únicas) que no aparecen en los demás escritos de Pablo: cfr. Spicq, Ceslas, *Les Épitres pastorales,* Gabalda, 2 vols., Paris 1969.

contra de los falsos maestros (4,1-5) y da recomendaciones a Timoteo para que sea modelo para los fieles (4,6-5,2). Siguen algunas prescripciones para viudas (5,3-16), presbíteros (5,17-25) y esclavos (6,1-2). Exhorta a Timoteo a luchar el buen combate de la fe (6,11-21). Y acaba la Carta, casi ex abrupto, sin noticias personales ni saludos, con una escueta recomendación: *Querido Timoteo, ¡guarda el depósito!* (*1 Tim* 6,20).

La *Carta a Tito* repite parte del contenido de las dos Cartas a Timoteo, pero quizá con mayor densidad doctrinal. La dedicatoria recuerda el comienzo de la Carta a los Romanos. Tito debe constituir presbíteros en las iglesias de Creta (1,5-9), y oponerse a los falsos maestros (1,10-16). El segundo capítulo contiene un catálogo de deberes (2,1-10), con argumentación teológica (2,11-15). Unos consejos a Tito y noticias personales son las últimas líneas de la Carta.

La *Segunda Carta a Timoteo*, es muy entrañable. El saludo inicial hace referencias a la familia de Timoteo (1,1-5). Diserta sobre la predicación del Evangelio, Pablo no se avergüenza de sus sufrimientos e invita al discípulo a hacer lo mismo (1,6-18). Un himno sobre la comunión con Cristo (2,1-13) da fin a la primera parte. En la segunda, trata de la lucha contra los falsos doctores (2,14-16), cuya aparición es señal de los últimos tiempos (3,1-9). Recuerda la fidelidad de Timoteo (3,10-11), y concluye: *Por lo demás, todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús serán perseguidos; mientras que los hombres malos y embaucadores irán de mal en peor, engañando a otros y engañándose a sí mismos* (3,12-13). Le exhorta a permanecer fiel a la enseñanza recibida y a la lectura de la Escritura (3,14-17). Al final de la Carta hace una solemne recapitulación: *En la presencia de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su manifestación y por su reino te advierto seriamente: predica la palabra, insiste con ocasión y sin ella, reprende, reprocha y exhorta con toda paciencia y doctrina* (4,1-2), porque vendrán tiempos en que no soportarán la sana doctrina (4,3-5). Es como un último testamento de Pablo: *El momento de mi partida es inminente* (4,6-8). *El Señor me librará de todo mal, y me salvará para su reino celestial. A Él la gloria por los siglos de los siglos* (4,9-18). Termina con breves saludos (4,19-22).

Además de la vida cristiana y el «espíritu de piedad», dos temas centran el mensaje salvífico de las Cartas Pastorales: 1) La defensa del «depósito» de la fe frente a los falsos maestros. 2) La organización de la Iglesia, en lo que se refiere a los ministerios, a los ministros y a la liturgia.

3. LA SANA DOCTRINA: FALSOS MAESTROS Y CUSTODIA DEL «DEPÓSITO» DE LA FE

El combate con las desviaciones doctrinales y morales no es una novedad de estas Cartas[16]: refleja la variedad de corrientes de pensamiento en el cristianismo

16. Cfr. COTHENET, E., *Las Cartas Pastorales*, Verbo Divino, Estella 1993, p. 16.

antiguo, y la atención que se prestó a la definición de la fe apostólica. El esfuerzo por llegar a ésta culminará en la síntesis de fe que constituyó el Símbolo de los Apóstoles (a fines del s. II)[17]. No es ésa, sin embargo, toda la enseñanza de las Pastorales. Por la destinación concreta de estas Cartas, hay un énfasis en el deber de predicar la palabra de Dios por parte de los ministros[18], derivado del designio divino de que todos los hombres se salven, entre otros medios por la predicación de la *sana doctrina* [19], que se contiene en la enseñanza de los Apóstoles[20]. Ésta constituye un «depósito» de la verdad, que debe ser transmitido intacto (*1 Tim* 6,20; *2 Tim* 1,14).

¿Podemos detectar los errores a los que se refieren estas Cartas? Para contestar veamos unos textos:

1 Tim 1,3-7: Las falsas doctrinas que se oponen a la «sana doctrina» (*1 Tim* 1,10; *2 Tim* 4,3; *Tit* 1,9), o a la «hermosa doctrina» (*1 Tim* 4,6), enseñanza conforme a la piedad (*1 Tim* 6,3), son expresamente «mitos y genealogías», que pretenden desvelar los misterios del universo y de Dios: no son más que vana palabrería (*1 Tim* 1,6), que hacen perder el tiempo.

1 Tim 4,1-7: Son doctrinas propaladas por los demonios; son un signo de los últimos tiempos. Se señalan la prohibición del matrimonio (error gnóstico) y de ciertos alimentos (mentalidad judaizante). El juicio es tajante: se trata de fábulas profanas y de «cuentos de viejas».

1 Tim 6,3-10: Se refiere a controversias estériles y disputas de palabras. Son el caldo de cultivo de orgullo y apegamiento al dinero; origina discusiones y envidias, que perturban la vida de la comunidad.

1 Tim 6,20: A la custodia del «depósito» se oponen las «palabrerías impías» (*2 Tim* 2,16) y las discusiones de la falsa ciencia («antítesis»). El término «antítesis» no es usado en ningún otro lugar del NT.

Tit 1,10-16: Hay que tapar la boca a los rebeldes, charlatanes y embaucadores, porque con sus «fábulas» *(mythoi)* judías apartan a los hombres de la verdad.

17. Buena parte de los «artículos de fe» que pasaron al Símbolo Apostólico se detectan ya en las Cartas a Timoteo: la Encarnación (*1 Tim* 3,16); la pasión bajo Poncio Pilato (*1 Tim* 6,13); la resurrección de entre los muertos (*2 Tim* 2,8); la manifestación final para juzgar a vivos y muertos (*2 Tim* 4,1); etc.

18. Se exhorta a Timoteo a que atienda con preferencia al ministerio de la palabra (*2 Tim* 4,2), a la enseñanza (*2 Tim* 4,16) y a la propagación del Evangelio (*2 Tim* 4,5), así como a la lectura de los libros Sagrados, y a la instrucción en el marco de las asambleas litúrgicas (*1 Tim* 4,13).

19. En la Filosofía griega después de Platón se usa el calificativo «sano» para expresar la salud física, y la rectitud moral. Filón de Alejandría sigue tal uso. En este marco se entiende bien que los vicios «catalogados» en *1 Tim* 1,9ss se oponen a la *sana doctrina* (*1 Tim* 1,10; cfr. *2 Tim* 4,3). La sana doctrina se fundamenta en «las sanas palabras de nuestro Señor Jesucristo» (*1 Tim* 6,3), fielmente transmitidas en la predicación de Pablo (*2 Tim* 1,13; *Tit* 2,1). Cfr. COTHENET, E., *Las Cartas Pastorales,* cit., pp. 25-26.

20. Cfr. *Tit* 1,1-3. Por esta causa, los elegidos para el presbiterado-episcopado han de ser *buenos maestros* (*1 Tim* 3,2; *2 Tim* 2,24) por su fidelidad en la transmisión de la doctrina recibida (*2 Tim* 2,2), frente a la corrupción de los falsos maestros.

Mythos está tomado aquí como una acusación grave, con referencia a los relatos mitológicos paganos.

Tit 3,9-11: «Al cismático *(haireticós)*, después de una o dos amonestaciones, rehúyelo» (v. 10).

2 Tim 2,16-18: Algunas «conversaciones profanas e inútiles» y «palabrerías impías» consisten en afirmar que «la resurrección de los muertos ya ha tenido lugar». Se condena a dos herejes: Himeneo y Fileto (cfr. *1 Tim* 1,20).

2 Tim 3,1-9: La proliferación de los seductores es un signo del final de los tiempos (cfr. *1 Tim* 4,1). Las mujeres suelen ser de ordinario las víctimas de los charlatanes de fe inconsistente; no hay mención de errores concretos.

2 Tim 4,3-4: Los herejes no tendrían éxito sin la complicidad de un auditorio más inclinado a frivolidades que a la sana doctrina.

El final de la *1 Tim* es una solemne exhortación a «custodiar el depósito». Depósito, *paratheke* (*1 Tim* 6,20; *2 Tim* 1,12.14), no se usa en ningún otro lugar del NT, pero ha tenido gran repercusión en Teología. Pertenece al lenguaje jurídico judío y greco-romano. El propietario de un bien lo deposita en una persona de confianza, que habrá de delvolverlo al dueño a su tiempo. Se aplica a «tradición» *(parádosis)*, término que no aparece en las Pastorales. Este depósito es el Evangelio confiado a Pablo (*1 Tim* 1,11)[21]. Timoteo, a su vez, tendrá que transmitirlo a hombres fieles: *y lo que me has escuchado, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles que, a su vez, sean capaces de enseñar a otros* (*2 Tim* 2,2). El Espíritu Santo es el guardián supremo del «depósito»: *Guarda el precioso depósito por medio del Espíritu Santo que habita en nosotros* (*2 Tim* 1,14).

4. La naturaleza de la Iglesia en las «Pastorales»

El Apóstol se extiende en la doctrina sobre la Iglesia. Sin hacer un estudio sistemático de eclesiología, describe rasgos notables de su naturaleza y organización.

La idea central de las Pastorales —Dios quiere la salvación de todos los hombres— viene relacionada directamente con la Iglesia, depositaria e instrumento de ese plan divino. Jesucristo con su sangre establece la Nueva Alianza, haciendo de la Iglesia *su pueblo, propiedad suya* (*Tit* 2,14). Era el privilegio de Israel según los términos de la Alianza del Sinaí (*Ex* 19,5). Dios actúa a través de la Iglesia como un Padre en su familia; por eso la Iglesia es la *casa de Dios* (*1 Tim* 3,15). No es, por tanto, la Iglesia una sociedad meramente humana, cuyos ministros pueden ejercer su función con criterios personales; sino que la Iglesia es de Dios y, por ello, sus ministros tienen deberes ineludibles que cumplir: *Que sepas cómo hay que comportarse en la casa de Dios, que es la Iglesia del*

21. El depósito confiado a Timoteo es la enseñanza de Pablo, escogido por Dios como «heraldo y apóstol, doctor de las gentes en la fe y en la verdad» (*1 Tim* 2,7).

Dios vivo, columna y fundamento de la verdad (*1 Tim* 3,15). La Iglesia es también «columna y fundamento de la verdad», otra expresión sintética: por una parte, la imagen de la edificación sólida expresa la firmeza y estabilidad de la Iglesia a lo largo del tiempo. Por otra parte, la solidez hace referencia a la verdad frente a los falsos maestros que fomentan la impiedad y corrompen la fe (*2 Tim* 2,17-19)[22].

5. La organización de la Iglesia: ministros y ministerios

Las Pastorales nos transmiten información abundante sobre la organización de las iglesias primitivas, organización que refleja los inicios de la sucesión apostólica: bajo la autoridad de san Pablo, se mencionan las funciones de Timoteo y Tito al frente de las comunidades de Éfeso y Creta y de los que continuarán la misión jerárquica. Los herederos espirituales de Pablo son «hijos verdaderos en la fe» (*1 Tim* 1,2; *Tit* 1,4).

Timoteo y Tito, que habían recibido de Pablo encargos concretos (*2 Cor* 8,6; *1 Thes* 3,2; *1 Cor* 4,17; 6,10) tienen ahora una función más estable[23]: ocuparse de la enseñanza y de la predicación (*1 Tim* 4,13; *2 Tim* 2,15; 4,1-5); del gobierno de la comunidad (*1 Tim* 5,19); de ordenar la disciplina (*1 Tim* 5,1-16; *Tit* 2,1-10; 3,1-2) y de organizar el culto (*1 Tim* 2,1-12). Sin embargo, ninguno recibe el nombre de «apóstol», ni de *episcopos* o *presbyteros*, si bien se habla en dos ocasiones de la imposición de manos sobre Timoteo (*1 Tim* 4,14; *2 Tim* 1,6). Las instrucciones a Timoteo y Tito muestran la preocupación de Pablo por preparar a la Iglesia para el futuro, dejando establecido el instrumento de salvación querido por Cristo hasta que venga por segunda vez.

He aquí algunos textos:

1 Tim 3,1-7: Lista de cualidades requeridas para la función de *epíscopos*. *1 Tim 5,17-22.24-25*: Relación de derechos y deberes de los *presbyteroi* (No apresurarse a imponerles las manos). *Tit 1,5-9*: Establecimiento de presbíteros en Creta y cualidades del episcopo.

Los términos *Obispos* y *presbíteros* todavía son fluctuantes, hasta el punto de parecer equivalentes: Pablo encomienda a Tito que constituya «presbíteros en cada ciudad» (*Tit* 1,5), pero le señala inmediatamente que «es preciso que el obispo sea irreprensible» (*Tit* 1,7); también a Timoteo (*1 Tim* 3,1-13), le indica las obligaciones del Obispo y de los diáconos (*Tit* 1,8-13), sin mencionar a los presbíteros; en cambio, en *1 Tim* 5,17.19 se habla de los presbíteros, sin nombrar al

22. Cfr. Conc. Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 8.

23. Ejercer el triple oficio de enseñar, gobernar y santificar. Como su misión debe perdurar después de la muerte del Apóstol (*2 Tim* 4,1-8), han de elegir sus continuadores: *diáconos, presbíteros y obispos* (*1 Tim* 3,1-13; 5,17-22; *Tit* 1,5-9).

Obispo. Sin embargo, hay indicios de que el término «obispo» designaba a uno solo de los presbíteros, que tenía la función de presidir, porque al obispo se le menciona siempre en singular, mientras que a los presbíteros y a los diáconos, en plural[24].

6. La Liturgia en las Cartas Pastorales

Las Pastorales son un testimonio precioso del desarrollo de la Liturgia en las comunidades del Asia Menor. Encontramos diversos géneros: doxologías (*1 Tim* 1,17; 6,15ss), confesiones de fe (*1 Tim* 2,5ss; 6,12ss), himnos cristológicos (*1 Tim* 3,16; *2 Tim* 2,8-11-13); etc. En *1 Tim* 2-3 hay disposiones prácticas para regular la oración: cfr. *1 Tim* 2,1-4. A los hombres dice: *Por tanto, quiero que los hombres hagan oración en todo lugar, alzando sus manos inocentes, sin ira ni disensiones* (*1 Tim* 2,8). A las mujeres dirige una llamada al pudor y a la modestia en el vestido y adornos (*1 Tim* 2,9-10)[25] y al silencio en las reuniones litúrgicas (*1 Tim* 2,11-12). Este último pasaje ha sido criticado como actitud misógina y antifeminista de Pablo. Especialmente por su afirmación: *No permito que la mujer enseñe, ni que suplante la autoridad del varón, sino que ha de mantenerse serena* (*1 Tim* 2,12). «En este capítulo San Pablo está dando normas para las reuniones litúrgicas; por tanto, esta prohibición no es absoluta sino limitada a los actos públicos de culto. Para dejar claro que no es mera opinión personal, el Apóstol evoca el plan divino de la creación y la narración bíblica del pecado original; sus argumentos no son sociológicos y ocasionales, sino teológicos. No hay motivo para acusar a Pablo de prejuicios contra las mujeres, cuando nadie habló en su época con tanto vigor como él de la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer (cfr. *Gal* 3,28), y cuando tuvo a algu-

24. Cuando se escriben las *Pastorales* todavía no existe, pues, la distinción neta entre obispo y presbítero que es clara en las Cartas de San Ignacio de Antioquía, muerto entre el 107 y el 120 (cfr. *Ad Magnesios*, 6,1; *Ad Trallianos*, 7,2; *Ad Philadelphos*, 7,1), distinción que se ha mantenido hasta el presente. Es un dato a tener en cuenta para fijar la fecha de composición de las Pastorales.

25. «Al referirse a la mujer, el Apóstol comienza por señalar explícitamente que vale también para ellas lo que acaba de decir para los hombres. Es importante este plano de igualdad, que en el ambiente judío de la época resultaría muy llamativo, pues en la liturgia de la sinagoga correspondía exclusivamente a los hombres el protagonismo en la oración. La mujer era colocada en un lugar aparte, sin contar de hecho para nada; y esto hasta el extremo de que si no había un número suficiente de hombres no se hacía la oración pública, aunque hubiera muchas mujeres. Para su asistencia a los actos de culto —y en general para todo su comportamiento— hace algunas recomendaciones sobre el modo de vestir y arreglarse, similares a las de San Pedro en su Primera Carta (*1 Pet* 3,3-4). El núcleo fundamental de tales orientaciones es siempre válido y actual: la mujer debe presentarse con dignidad y elegancia, perfectamente compatibles con el pudor y la modestia que, junto con las buenas obras, constituyen el verdadero porte de la mujer cristiana» (AA.VV., *Sagrada Biblia. Cartas a los tesalonicenses. Cartas Pastorales*, vol. 9, cit., pp. 149-150).

nas de ellas —Priscila y Lidia, por ejemplo— como importantes colaboradoras en la difusión del Evangelio. Simplemente enseña que la igualdad esencial entre el hombre y la mujer no implica identidad de funciones dentro de la Iglesia (cfr. *1 Cor* 14,33-35). Es claro que, aunque a la mujer le esté vedada la enseñanza pública y oficial, que es misión de la Jerarquía, puede y debe enseñar en la catequesis y en la familia»[26].

26. *Ibidem*, p. 150.

Capítulo VII
LA SALVACIÓN EN LAS «CARTAS CATÓLICAS»

43
SALVACIÓN Y VIDA CRISTIANA (II)
Fe-obras y Oración-enfermedad en la Carta de Santiago

1. La salvación en las «Cartas Católicas»

Entre los libros del NT se incluyen, junto a las cartas paulinas, el grupo de siete cartas comúnmente denominanadas «Católicas»[1]: la de *Santiago*, las dos de *San Pedro*, las tres de *San Juan* y la de *San Judas*. La razón de agruparlas en un bloque no es porque contengan elementos comunes de doctrina, sino simplemente para distinguirlas del «corpus» paulino[2].

El epistolario del NT, desde una perspectiva cultural e histórica, se encuentra entre dos mundos: de una parte, la lengua y algunos elementos culturales proceden del ambiente helenístico; el vocabulario y la morfología de la lengua griega son de ordinario los de la Biblia griega (LXX)[3]; de otra, el mundo cultural en el que se desarrolla su argumentación es sobre todo el bíblico-judío. Como en todo el NT, en las Epístolas Católicas aparece el esfuerzo de traducción y trans-

1. El nombre de «católicas» fue aplicado por Orígenes a *1 Pet*, *1 Ioh* y *Ids* (cfr. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, VI,25,8). Posteriormente Eusebio y san Jerónimo extendieron el título a las siete epístolas (cfr. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, II,23,25; San Jerónimo, *De viriis illustribus*, II,4). Se les dio esta denominación por estar dirigidas a toda la Iglesia, y no a unos grupos o personas determinados. Por extensión, se aplicó también a *2 Ioh* y *3 Ioh*, aunque los destinatarios eran concretos (cfr. Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, 6,24).

2. Ya a finales del siglo IV d.C. formaban un grupo (cfr. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, III,25-2-3). No siempre ocuparon el mismo lugar. A partir de san Jerónimo las Biblias las insertan a continuación de los escritos de san Pablo, antes del Apocalipsis. Tampoco dentro del grupo han mantenido siempre el mismo orden; con frecuencia aparecen en primer lugar las dos de Pedro. Desde san Jerónimo se ha ido haciendo frecuente en los manuscritos la disposición usual que encontramos en las Biblias impresas. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, EUNSA, Pamplona 1991, p. 31.

3. Las Cartas Católicas (a excepción de las de Juan) usan un griego mejor que el que el san Pablo (a excepción de *Heb*), aunque sin la impronta personal y la originalidad del Apóstol.

misión del mensaje evangélico original (expresado en hebreo y arameo) a una lengua y cultura distintas[4].

Las Cartas Católicas iluminan la vida y costumbres de la primitiva comunidad cristiana y, de alguna manera, muestran su desarrollo doctrinal. Con estilo vivo, abundan en citas y alusiones al AT; hay también algunas pocas referencias a escritos apócrifos y a tradiciones populares. Muestran, en general, una formulación más bien arcaica de la doctrina, del culto y de la jerarquía. Más que una reflexión teológica sobre el misterio de Cristo, hay en estos textos una mirada a las situaciones concretas de las comunidades cristianas en su relación con los diversos ambientes en que se desenvuelven[5]. Dan testimonio de su vida de fe y de su paciente sufrimiento en las pruebas, con la esperanza del día del encuentro con el Señor Jesús. La fe y la moral vividas frente a un mundo hostil dominado por el pecado apuntan a un modo de pensar y de vivir en perspectiva de salvación. Sólo mediante la fe y el bautismo es posible la conversión y el paso de las tinieblas del pecado a la luz de la gracia. Jesucristo, el Mesías e Hijo de Dios ha conquistado el reino de la luz mediante su Pasión, Muerte y Resurrección, y bajo la acción del Espíritu Santo el cristiano combate en el mundo presente una pelea que durará hasta el triunfo del Señor en su Parusía. El centro de la moral lo ocupa la Ley del amor, en su doble vertiente hacia Dios y hacia el prójimo, que une a todos los fieles en una sola y gran familia, la Iglesia. La fe y la moral tienen como paradigma las enseñanzas de Cristo, que ha interiorizado y plenificado la doctrina del AT[6]. A diferencia de las Cartas paulinas en las Cartas Católicas las referencias a personas son muy vagas. La canonicidad de estos escritos tuvo un *iter* más bien complejo[7].

La carta de *Santiago* se dirige «a las doce tribus de la dispersión» (*Iac* 1,1): quizá los cristianos en general que viven fuera de Palestina, entre los gentiles;

4. La Iglesia recibió pronto una ayuda considerable del ambiente cultural judeo-helenista, que llevaba varios siglos sosteniendo este esfuerzo con resultados diversos. La Iglesia se sirvió de esta cultura (principalmente la versión griega de los LXX; en mucho menor grado de las obras de Filón y de los apócrifos judíos): cfr. SEGALLA, G., *Panoramas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1989, pp. 317-318.

5. Cada epístola presenta su contenido y finalidad propios. Los temas comunes son más bien escasos, aunque los hay. De todos modos, como señalaba san Agustín (cfr. *De fide et operibus*, 14,21), la Cartas Católicas, en su conjunto. refutan los errores que comenzaban a surgir en la naciente Iglesia.

6. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, vol. 8, Elle di Ci, Torino 1986, pp. 455-468.

7. Cinco de las siete epístolas tardaron en ser reconocidas unánimemente como canónicas; son las llamadas «deuterocanónicas»: *Santiago*, *1* y *2 Pe*, 2 y *3 Ioh*, y la de *Judas*. Eusebio de Cesarea elenca estas cinco entre los escritos discutidos *(antilegómena)*, reconociendo que la mayoría las admiten como inspiradas (cfr. EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, III,25,3). En Occidente la unanimidad es total desde el siglo IV: concilio provincial de Hipona (año 393) y concilios III y IV de Cartago (años 397 y 419). A partir del siglo VII, todas las Iglesias las admiten como inspiradas. En el siglo XVI, los protestantes volvieron a suscitar viejas dudas sobre la canonicidad de algunas. El Concilio de Trento definió solemnemente el Canon, en el que quedaron incluidas como canónicas (CONCILIO DE TRENTO, *De libris sacris*). Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epistolas Católicas*, p. 32.

pero también podría referirse a los cristianos provenientes del judaísmo, herederos de las promesas patriarcales.

La *primera carta de Pedro* se dirige a comunidades cristianas del Asia Menor (*1 Pet* 1,1); no hay evidencia de que conociese personalmente a aquellos cristianos, evangelizados por san Pablo, acompañado precisamente por Silvano[8]. Es posible que, al enterarse Pedro de las dificultades por las que pasaban estos recién convertidos a la fe, sintiera la conveniencia de escribirles palabras de exhortación, en las que les recuerda su Bautismo. De la misma carta se deduce que buena parte de aquellos cristianos eran conversos del paganismo, y formaban la primera generación de cristianos de aquella región. La *Segunda carta de Pedro* va dirigida a cuantos *les ha cabido en suerte una fe tan preciosa como la nuestra* (*2 Pet* 1,1): los cristianos en general. Algunas expresiones hacen suponer que los destinatarios inmediatos podrían ser las comunidades cristianas de Grecia o Asia Menor[9], las mismas de la primera Carta (*2 Pet* 3,1)

La *carta de Judas* guarda relación con las anteriores. Por una parte, hace referencia explícita a Santiago (*Ids* 1), lo que podría indicar que se dirige a los mismos lectores que ésta. Comparada con 2 *Pet*, es llamativa la semejanza del desarrollo de las ideas, llegando incluso al empleo de idénticas palabras[10]. Lo más verosímil es que *2 Pet* dependa de *Ids*[11]. Los destinatarios de esta última probablemente sean cristianos convertidos del judaísmo[12]. Se propone exhortar a los fieles a combatir por la fe, apercibiéndoles contra los falsos maestros, introducidos en aquellas comunidades.

De las tres cartas que llevan el nombre de *San Juan*, la *Primera* quizá sea la última cronológicamente, escrita al finalizar el siglo I. No menciona el nombre del autor, ni el de los destinatarios, ni expresa los saludos de costumbre, ni la despedida al final. Esta circunstancia hace suponer que se trata de una especie de

8. Cfr. *Act* 15,40ss. «Por medio de Silvano, a quien tengo por hermano fiel, os he escrito brevemente» (*1 Pet* 5,20). Silvano parece ser el colaborador de Pablo en la evangelización de Asia Menor (cfr. *2 Cor* 1,19; *1 Thes* 1,1; *2 Thes* 1,1), llamado Silas en *Act* (cfr., p. ej., *Act* 15,22ss.; 16,19.25). Conocía bien, por tanto, a los destinatarios de la epístola. De la escueta referencia de *1 Pet* 5,20 no podemos concluir con seguridad el papel de Silvano: ¿simple portador de la carta?, ¿redactor que pone por escrito las ideas de Pedro? San Jerónimo se inclina a esta última hipótesis (*Epist. ad Hedibiam,* 120,11), que parece hoy probable. Cfr. AA.VV, *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas,* cit., pp. 112-113.

9. San Pablo también escribió a esos fieles (cfr. *2 Pet* 3,15-16).

10. Entre *2 Pet* 2,1-3,3 y *Ids* 4-18 hay tal paralelismo que sería difícil explicarlo sin suponer alguna conexión entre ambos escritos.

11. En efecto, tiende a explicar y parafrasear proposiciones que en san Judas son breves y concisas; omite alusiones o citas de escritos judíos apócrifos —especialmente el de Henoc— que aparecen en la de Judas, y es más lógico que elimine esas referencias el escrito más tardío; el texto de *2 Pet* está más elaborado que el de *Ids*: p. ej., al mencionar los castigos infligidos por Dios (cfr. *2 Pet* 2,4-8) sigue el orden cronológico —ángeles, diluvio, Sodoma—, cosa que no hace Judas en el pasaje paralelo (cfr. *Ids* 5-7). Estos y otros detalles inducen a suponer que *2 Pet* conocía a *Ids.*

12. Esto explicaría las alusiones a tradiciones judías extrabíblicas y a escritos apócrifos, como la *Asunción de Moisés* (*Ids* 9) y el *Libro de Henoc* (*Ids* 14-15).

carta circular para las comunidades de toda una región. Algunos «falsos doctores»[13] habían surgido en el seno de aquellas jóvenes iglesias, y aunque probablemente ya se habían desvinculado de ellas (*1 Ioh* 2,19), seguían amenazando la pureza de la fe y de las costumbres cristianas. No se sabe quiénes eran aquellos herejes[14]. Los indicios apuntan a los gnósticos de Cerinto[15].

Las *otras dos Cartas de San Juan*, muy breves, responden en su estructura al modelo de las cartas de la época: comienzan con un protocolo —nombre del remitente, destinatarios y saludo— y, al final, la despedida. El autor se presenta en ambas como «el Presbítero» (*2 Ioh* 1; *3 Ioh* 1). *2 Ioh* se dirige «a la Señora Elegida y a sus hijos» (*2 Ioh* 1), que designa a una iglesia local, probablemente de Asia Menor. *3 Ioh* va dirigida a Gayo (*3 Ioh* 1), y, a través de él, a un grupo de fieles.

Los escritos de Santiago, Pedro, Judas y Juan son modelos de exhortación cristiana primitiva, donde prevalecen los valores éticos. Presentan el designio salvífico divino para que configure la vida cotidiana. En esta atmósfera pastoral, las Cartas Católicas, manifiestan en su conjunto tres corrientes de interés común, más o menos destacadas en cada escrito: 1) testimonio de fe y mensaje salvífico en un ambiente de creyentes; 2) exhortación a la vigilancia ante las desviaciones doctrinales y morales; 3) gravitación de la espera de la Venida del Señor.

2. La «sabiduría» salvífica en la Carta de Santiago

La Carta de Santiago se asemeja por su estilo a la literatura sapiencial del AT y a los escritos sapienciales judíos. Contiene exhortaciones morales ligadas por la simple asociación de ideas[16]. Podrían calificarse de *sabiduría práctica*. Van dirigidas a remediar las flaquezas humanas: *la devoción pura y sin tacha ante Dios nuestro Padre* consiste en una vida de auténtica caridad y de alejamiento de los pecados del mundo (*Iac* 1,27). Esta es la sabiduría que procede de Dios, distinta de la sabiduría *terrena, animal, demoníaca* (*Iac* 1,5; 3,13). El autor sagrado bebe en la doctrina de Jesús, apartándose del puro «judaísmo» y aún más de la postura farisaica. La conexión con el AT se da por supuesta: el designar a sus lectores con el nombre de las «Doce Tribus de la Dispersión» (*Iac* 1,1) constituye ya un símbolo

13. Cfr. *1 Ioh* 2,18.26; 3,7.10; 4,1.

14. Negaban que Jesús fuera el Mesías, el Hijo de Dios (*1 Ioh* 2,22; 4,3.14s.). La insistencia de san Juan en que Jesucristo ha «venido en carne» (cfr. 4,2) indica que rechazaban la realidad de la Encarnación (cfr. 1,1-4; 5,6).

15. Los errores eran muy graves: Jesús no habría nacido de una virgen, sino de José y de María de igual modo que todos los hombres. Tampoco era verdadero Hijo de Dios, sino que el Verbo divino habría habitado en Jesús transitoriamente, desde el bautismo hasta antes de la Pasión. Quedaba, pues, sin valor redentor el sacrificio de la Cruz. En contra cfr. *1 Ioh* 1,7; 2,2.

16. Es característico de la literatura sapiencial la concatenación, más psicológica que lógica, realizada a través de asonancias, antítesis verbales, asociación de términos semejantes, que se centran en una tesis básica. Cfr. TOSATO, G., *L'espistola di Giacomo*, en AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, cit., vol. 8, pp. 508-556.

de tal conexión. El centro al que se dirigen sus enseñanzas es *la necesidad de las obras* (*Iac* 2,14-16).

La Carta de Santiago está enfocada hacia el logro de la salud eterna por medio de una vida moral fundada en la fe y las obras (*Iac* 2,14-16)[17]. También es interesante la enseñanza sobre la relación entre oración y enfermedad: cfr. *Iac* 5,13-18; donde se habla de modo explícito de la práctica de la Unción de los enfermos.

3. Fe, obras y salvación en la Carta de Santiago

Pensamiento dominante de la epístola es: en la verdadera religión, las obras acompañan siempre a la fe como testimonio eficaz y concreto. *La fe sin las obras está muerta, es como un cuerpo sin alma.* La fe ha de influir en la vida ordinaria, y debe ser un impulso y una norma para la actuación del cristiano. Cuando no es así, cuando las obras no son coherentes con la fe, «esa fe está muerta»[18]. En *Iac* 2,14-26 esta doctrina se ilustra con ejemplos prácticos. Con argumentación cíclica y reiterativa, la afirmación básica aparece hasta cinco veces[19].

El razonamiento, con gran vivacidad de estilo y con la forma de discusión doctrinal, recuerda los libros sapienciales del AT, y puede ser una muestra de las catequesis en aquellas primeras comunidades cristianas. Se inicia con una interrogación retórica: *¿De qué sirve, hermanos míos, que uno diga tener fe, si no tiene obras? ¿Acaso la fe podrá salvarle?* (*Iac* 2,14). Una fe sin obras no puede salvar. Tiene que haber sintonía y coherencia entre la fe que se profesa y las obras que se practican. Estamos ante la formulación de un principio vital de la espiritualidad cristiana: la *unidad de vida.* Ésta es la llave que abre la puerta de la vida eterna y que se fundamenta en la enseñaza de Jesús: *No todo el que dice Señor, Señor, entrará en el Reino de los cielos; sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los Cielos* (*Mt* 7,21). Tras la afirmación anterior, vienen argumentaciones fundadas en el sentido común (2,15-19) y en la Escritura (2,20-25). Quien se contenta con dar buenos consejos, «¿de qué sirve» al que necesita cubrir las necesidades más primarias?[20].

> *Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento cotidiano, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no le dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también, si no va acompañada de obras, está realmente muerta* (*Iac* 2,15-17).

17. De hecho, el verbo *sózein* se emplea cinco veces: *Iac* 1,21; 2,14; 4,20; 5,15 y 5,20.
18. Cfr. DUPLACY, J., *La foi dans le judaïsme*, en "Lumen Vitae" 22 (1955), pp. 19-43. RAMAZZOTTI, B., *Lettera di S. Giacomo*, en *Introduzione alla Bibbia*, vol 5.2, Torino 1964, p. 284.
19. Cfr. *Iac* 2,14.17.18.20.26. Sobre la relación entre fe y obras en Santiago, su dependencia de Mateo y sus afinidades con la literatura postapostólica, cfr. SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich 1962, pp. 286ss.
20. Cfr. SPICQ, C., *Teología Moral del NT*, EUNSA, Pamplona 1973, p. 5.448, nt 168.

No es, pues, suficiente un «amor de palabra»[21] frente al hermano necesitado —sería una «fe muerta»[22]—, sino que es necesaria una intervención eficaz y efectiva para que no caer en el cinismo o en la hipocresía (*Mc* 7,1-23; *Mt* 15,1-20). La expresión de despedida «id en paz» es típicamente hebrea (*Iud* 18,6; *1 Sam* 1,17). La limosna es alabada y recomendada en la Biblia y es un deber en casos de necesidad: *Dt* 15,11; *Tob* 4,7-11; *Lc* 12,33; *Act* 9,36; *2 Cor* 8-9.

Posigue la argumentación: *Más aún, alguno podrá decir: Tú tienes fe, y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin obras, y yo por mis obras te mostraré la fe* (*Iac* 2,18). Con preguntas y respuestas, al modo de la diatriba griega, el autor sagrado muestra que la fe no puede ser atestiguada más que por las obras. Es verdad que la fe es medio insustituible de salvación, pero esto no nos exime de llevar a la práctica este don (cfr. *Mt* 5,16). También los demonios conocen la verdad religiosa que profesamos, pero esto no les podrá salvar: *¿Tú crees que hay un solo Dios* [*Dt* 6,4]*? Haces bien; pero también los demonios lo creen, y se estremecen* (*Iac* 2,19).

En las comunidades cristianas, el monoteísmo sigue siendo el primer artículo de la fe. Santiago hace suya la frase inicial de la *shemá* («Escucha Israel...»), que los judíos rezaban tres veces al día[23]. ¿De qué sirve la profesión de fe en un solo Dios, si no se toma en serio la fe en ese Dios y el cumplimiento de su voluntad? También los demonios creen, obligados de alguna manera por la evidencia de las señales —milagros y profecías—. Pero esa fe no les salva, sino que les hace temblar, al recordarles la justicia divina y su castigo eterno[24]. La «fe muerta» es una fe sin amor[25].

Santiago añade otros dos argumentos tomados del AT: el ejemplo de Abrahán y el de Raab (2,20-25). El primero (*Gen* 22,9-12), es presentado de forma interrogativa. Abrahán, el padre de los creyentes, manifestó su fe plena en Dios, sobre todo cuando estuvo dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac, el heredero de la promesa, por obedecer al Señor, haciendo así crecer su propia fe por sus obras, confirmando la tesis de que no fue justificado por la sola fe:

21. En la misma línea se expresan san Juan y san Pablo (cfr. *1 Ioh* 3,17; *1 Ioh* 3,18; *1 Cor* 4,20).

22. El término «muerta» *(nekros)* se aplica a las obras pecaminosas en *Heb* 6,1 y 9,14. Santiago aquí no está oponiendo entre sí fe y obras, sino la fe muerta y la fe viva. Cfr. LEAHY, T.W., *Epístola de Santiago*, en *Comentario Bíblico de San Jerónimo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1986, vol. 4, p. 301.

23. Moisés había exhortado con esta frase al pueblo congregado al pie del Sinaí. Cfr. KNOCH, O., *Carta de Santiago*, Herder, Barcelona 1969, p. 66.

24. Cfr. *Mt* 8,29; *Lc* 4,34. Santo Tomás enseña en *S.Th.*, II-II, q.5, a.2 que los demonios creen en nuestros misterios no por un hábito de fe sobrenarural, como los cristianos, sino forzadamente, por la evidencia de los signos de credibilidad con los cuales han sido confirmados por Dios.

25. La doctrina cristiana llama también *fe muerta* a la de la persona que está en pecado mortal: al no estar en gracia de Dios, no tiene la caridad, que es como el alma —la forma— de todas las virtudes.

¿Quieres saber, hombre necio, cómo la fe sin obras es estéril? Abrahán, nuestro padre, ¿acaso no fue justificado por las obras, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿Ves cómo la fe cooperaba con sus obras, y cómo la fe alcanzó su perfección por las obras? Y así se cumplió la Escritura que dice: Creyó Abrahán a Dios y le fue contado como justicia, y fue llamado amigo de Dios (*Iac* 2,20-23).

El texto de *Gen* 15,6 citado en *Iac* 2,23, es usado también por san Pablo, en su argumentación contra los judaizantes, para enseñar que la justificación primera viene por la fe, y no por las obras de la Ley mosaica[26]. En Abrahán, como en todo cristiano consecuente, la fe y las obras van perfectamente compenetradas: éstas ponen de manifiesto la fe, que a su vez inspira y lleva a cabo las obras. Con las palabras de *Gen* 15,6[27] explica Pablo en *Gal* 3,6 que alcanzan la justificación no sólo los descendientes de Abrahán, sino todos los que creen la palabra divina, sean o no judíos. Ambas enseñanzas son complementarias[28]. Se da, ciertamente, entre *Gálatas* y *Santiago*, un paralelismo, semejanzas en la argumentación y hasta en las palabras: aluden a Abrahán como modelo de hombre que fue justificado, y utilizan los mismos términos —fe, obras, justificación—. Ahora bien, aunque el vocabulario es idéntico, la perspectiva es diferente y no hay contradicción:

a) Pablo afirma que «la fe actúa por la caridad»[29]; defendiendo la eficacia de la salvación de Cristo frente a los judaizantes, rechaza que las obras de la Ley mosaica sean necesarias: lo que importa es la fe en la salvación de Cristo. Santiago enfatiza que «la fe ha de reflejarse en el comportamiento». No hay contraposición entre ambos Apóstoles[30].

26. Cfr. *Rom* 4,1-25; *Gal* 3,6-9.

27. «Le fue contado como justicia». El sentido de *edikaiozé* —fue justificado— no es el de las discusiones entre católicos y protestantes («ser declarado justo»-«ser hecho justo»), sino el de la exégesis judía. Es decir, Abrahán no es un pecador que pase a ser justo, sino un justo que es reconocido por Dios como tal: por eso, después se añadirá que «fue amigo de Dios», expresión que no aparece en *Gen* 15,6. En consecuencia, el hagiógrafo depende probablemente de la tradición exegética del judaísmo. Cfr. ALONSO, J., *Carta de Santiago*, en AA.VV., *La Sagrada Escritura*, NT vol. 3, Madrid 1967, p. 211.

28. Esta doctrina fue aceptada pacíficamente hasta la Reforma protestante, que vio en este texto un obstáculo insalvable para su teoría sobre la justificación por la sola fe, sin las obras; Lutero fue el más acérrimo enemigo de esta carta, a la que llega a calificar de «epístola de paja». A partir de entonces, en los sectores protestantes, se ha pretendido ver en este texto una corrección a san Pablo, concretamente a las palabras de *Rom* 3,20-31 y *Gal* 2,16; 3,2.5.11. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, pp. 44 y 71.

29. *Gal* 5,6. Ambos Apóstoles miran desde una perspectiva diversa: Pablo contempla el momento de la conversión; en cambio Santiago se sitúa después de la conversión. Cfr. FERNÁNDEZ, A., *Fides et opera apud S. Paulum et Jacobum*, en "Verbum Domini" 12 (1932), pp. 177-180.- BARCLAY, W., *The Letters of James and Peter*, Edimburgo, 1958-1960, pp. 84-87. TESTA, E., *Le Epistole cattoliche*, en *Introduzione al NT*, Brescia 1971, pp. 812-813.

30. No sabemos de cierto cuál de los dos ha escrito el último, ni si uno de ellos conocía los escritos del anterior, para decir que trataba de precaver a sus lectores de una falsa interpretación de lo que había enseñado el primero. Cfr. CANTINAT, J., *La Carta de Santiago*, en

b) Abrahán creyó en la promesa divina de que sería padre de un pueblo numeroso, a pesar de su ancianidad y de la esterilidad de su esposa; y esa fe se fortaleció al superar la prueba, al obedecer el mandato divino de sacrificar a su hijo único, sin poner en duda la palabra de Dios. Lo mismo sucede en el cristiano: la fe inicial se va robusteciendo con la obediencia a los mandamientos.

c) Para Santiago las obras son la traducción práctica de la *actitud moral*, que debe ser coherente con la fe profesada. En cambio, Pablo cuando habla de las *obras* se refiere a las *normas legales de la Antigua Ley*, que en sí ya no tienen valor, fuera de la fe en Jesucristo[31].

Santiago llama a Abrahán «amigo de Dios», título usado ya en la Escritura (*Is* 41,8; *Dan* 3,35; *2 Chr* 20,7), el mismo con que se presenta Cristo a sus Apóstoles: «Os he llamado amigos» (*Ioh* 15,15). Dios llama, pues, a todos a su amistad. Designar a Abrahán «nuestro Padre» no es prueba del origen judío de la Carta, pues también se encuentra en otros textos del NT: *Rom* 4,1.12; *1 Cor* 10,1; *Gal* 3,7-29.

El *segundo ejemplo* lo toma Santiago del libro de Josué (*Ios* 2,1-5.9-11; 6,17.23; cfr. *Ios* 6,17-25; 11,31). Se trata de Raab, la prostituta pagana que, hospedando y protegiendo a los exploradores de Israel, profesó la fe en el Dios verdadero y alcanzó para sí y su familia la salvación: *Ya veis que el hombre queda justificado por las obras, y no por la fe solamente. Del mismo modo Rahab, la meretriz, ¿no fue también justificada por las obras, cuando hospedó a los mensajeros y les hizo salir por otro camino?* (*Iac* 2,24-25)[32].

Termina la Carta de Santiago con una *nueva imagen*, relacionada con lo que antes ha apuntado (*Iac* 2,17). Resume —concluyendo— toda esta cuestión: una fe sin obras no puede salvar, es como un «cadáver»: *Porque como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta* (*Iac* 2,26)[33]: la vida se percibe por la respiración, y si falta ésta no hay vida en el cuerpo, es un cadaver; así, la fe viva se manifiesta en las obras, especialmente en las de la caridad.

GEORGE, A.-GRELOT, P., *Introducción Crítica al NT*, vol. 2, Herder, Barcelona 1983, pp. 76-77.

31. «Queda, pues, claro que ambos autores inspirados no se contradicen; en cualquier caso es necesaria la adhesión a Dios ("fe" en San Pablo), que abarca el asentimiento a las verdades reveladas ("fe" en Santiago), reflejadas en una vida cristiana coherente ("obras" en Santiago). Esta coherencia cristiana entre fe y obras la exige San Pablo cuando escribe que la fe "actúa por la caridad" (*Gal* 5,6; cfr. *1 Thes* 1,3; *2 Thes* 1,11), o "el que ama al prójimo ha cumplido plenamente la ley" (*Rom* 13,8) o cuando se refiere al justo juicio de Dios "el cual retribuirá a cada uno según sus obras" (*Rom* 2,6)». Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, cit., p. 45.

32. El Magisterio de la Iglesia remite a *Iac* 2,22-24 cuando enseña que la justificación, recibida gratuitamente en el Bautismo, va cobrando aún más fuerza mediante la correspondencia del cristiano a la gracia, que se manifiesta en la observancia de los mandamientos de Dios y de la Iglesia. (cfr. CONC. DE TRENTO, Decr. *De iustificatione*, cap. 10).

33. Cfr. CASCIARO, J.M-MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 415-417.

4. ORACIÓN, ENFERMEDAD Y SALVACIÓN EN LA CARTA DE SANTIAGO[34]

La Carta vuelve hacia el final sobre el tema de «sabiduría práctica»[35] y la oración en una situación especial: *la enfermedad.* Recordemos que las «curaciones» obradas por Jesús eran un signo y anuncio de la salvación integral del hombre[36]. El signo que representan las curaciones era tan importante para Jesús que, en la misión de los discípulos, unió la potestad de curar enfermos con el encargo de predicar el Evangelio (*Mt* 10,1.7ss; *Mc* 2,14ss; 16,17ss; *Lc* 9,2).

> «[13] *¿Está triste alguno de vosotros? -Que rece. ¿Está contento? Que cante salmos.* [14]*¿Está enfermo* (astheneî) *alguno de vosotros? Que llame a los presbíteros de la Iglesia, y que oren sobre él, ungiéndole con óleo* (aleípsantes autòn elaío) *en el nombre del Señor.* [15]*Y la oración de la fe salvará al enfermo* (sósei tòn kámnonta), *y el Señor le hará levantarse* (egereî autón), *y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados.* [16]Confesaos, pues, unos a otros los pecados, y rezad unos por otros, para que seáis curados (*iathête*). La oración fervorosa del justo puede mucho» (*Iac* 5,13-16).

Esta carta es el único lugar del NT —aparte de la alusión a este Sacramento en *Mc* 6,13— donde se habla expresamente de la Unción de los enfermos. El cristiano enfermo, tan débil que no puede salir de casa, debe llamar a los presbíteros para que recen por él, y le unjan con aceite en nombre del Señor. Esta oración, animada de fe confiada (*Iac* 1,5-8), salvará al paciente, le permitirá levantarse y le alcanzará el perdón de sus faltas.

Los elementos clave son: la oración; la enfermedad; los presbíteros y su actuación; la salvación; la confesión de los pecados; el perdón de éstos.

i) *La oración.* El pasaje viene encuadrado —como una inclusión— en un contexto sobre la oración (*Iac* 5,13.16b-18). Ésta no viene concebida como un rito mágico, sino como un medio que nos ayuda a cumplir la voluntad de Dios,.

ii) *La enfermedad.* Se trata de un enfermo grave, imposibilitado para salir de casa; es animado a llamar a los presbíteros. No se refiere a la costumbre de visitar a enfermos, pues la visita no es espontánea, sino que es el enfermo quien toma la iniciativa.

iii) *Los presbíteros y su actuación.* Los visitadores convocados no son simples laicos, curanderos o médicos, sino los *presbíteros*; los verdaderos ministros del rito, cuya acción sobrepasa el plano médico natural: el elemento esencial es la

34. Cfr. FEINER, J., *Enfermedad y sacramento de la Unción,* en FEINER, J.-LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium salutis,* Ed. Cristiandad, Madrid 1992, vol. 5, pp. 465-520. Es interesante el análisis de “La Unción según la Carta de Santiago” en pp. 475-481.

35. Cfr. MEINERTZ, M., *Teología del NT,* Fax, Madrid 1966, p. 264.

36. Es significativo que los Sinópticos relaten el acontecimiento en que Jesús une expresamente el perdón de los pecados con la curación corporal (cfr. *Lc* 5,17-26; *Mc* 2,3-12; *Mt* 9,2-8).

unción, unida a la oración. El término *presbyteroi* podría designar de suyo hombres más ancianos que los restantes miembros de la iglesia local. Pero si se atiende al contexto, «presbíteros» equivale aquí a los ministros responsables de la comunidad. La «unción con aceite»[37] tiene valor religioso en cuanto hecha por autoridad de Cristo y como rito (5,14b); la plegaria deprecatoria por el enfermo (5,15a) da valor sobrenatural al rito material. La mayoría de los exegetas sostienen, con la más antigua tradición de la Iglesia, que la carta habla de una acción simbólica-religiosa[38]. La obligación de los presbíteros es orar en favor del enfermo y ungirlo con aceite, esto es, emplear un medio simbólico de obtener la salvación (cfr. *Mc* 6,13). Lo harán «en nombre del Señor» (*Mc* 9,38; *Lc* 10,17; *Act* 3,6; 4,10; 9,28; *1 Cor* 5,6; 6,11), con su autoridad y poder.

iv) *Salvación y recuperación del enfermo.* Son los efectos de la acción de los presbíteros: «Y la oración de la fe salvará al enfermo *(sósei tòn kámnonta)*, y el Señor le hará levantarse *(egereî autón)*, y, si hubiere cometido pecados, le serán perdonados». Se usan dos verbos, cuyo significado hay que precisar a la luz del contexto, pues de suyo tienen varias acepciones. Parece a primera vista que se mira sólo a la salud física del interesado; pero por la orientación sobrenatural que da la Carta a las pruebas y sufrimientos (*Iac* 1,2-12; 4,1ss; 5,7ss.13), aboga porque incluye también el de «salvar» *(sôzein)*[39] en sentido espiritual[40], y, finalmente, por el acceso al perdón de los pecados, la Carta, sin excluir la salud física, tiene a la vista la espiritual. En resumen: Si la salvación corporal y la espiritual se incluyen en *sózein*, entonces (siempre que se diera la debida disposición del enfermo) se conseguiría tanto la curación corporal como la espiritual (futuro: *sósei*). Pero tal cosa sería posible únicamente en una curación carismática de enfermedades. Ya que el ministerio de la Iglesia no concede tal garantía, podemos afirmar que el fin propio de la unción de enfermos es la salvación del alma; y el fin secundario la curación corporal, en cuanto ésta es imagen de la salvación del alma.

37. El término *élaion* puede significar en principio aceites de varias clases. Pero en el área del Mediterráneo, donde el olivo se cultiva desde hace milenios, dicho término se refería comúnmente al aceite de oliva.

38. Algunos autores no católicos han defendido que el pasaje trata del uso del aceite como medicina, y que la Carta une así la oración a un producto terapéutico natural (cfr. WILKINSON, J., *Healing in the Epistle of James*, en "Scottish Journal of Theology" 24 (1971), pp. 338ss.). Pero no se ve por qué razón habría de llamar a los representantes oficiales de la comunidad si se tratara de una mera unción medicinal.

39. *Sózein*, por sí mismo puede significar también curación corporal. En este sentido se usa en *Act* 14,9 (cfr. *Mc* 5,28 par; 5,34 par; *Mt* 8,25). En la actividad de Jesús y de sus Apóstoles, la curación corporal y la salvación del alma se hallan con frecuencia íntimamente relacionadas. Por eso, del efecto de la ceremonia sagrada no se puede excluir la curación corporal. Sin embargo, según la mente de la Carta, no constituye el fin principal. Cfr. RUCH, C., *L'extrême onction dans l'Écriture*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. por A. Vacant y E. Magenot, continuado por E. Amann, Paris 1930; vol. 5, pp. 1.897-1.927; respecto de los verbos *sózein* y *egeírein*, vid. pp. 1.901-1.904.

40. Cfr. *Iac* 1,21; 2,14; 4,12; 5,20.

v) *La confesión de los pecados.* Aunque en este punto los comentaristas no son unánimes, se puede deducir que la unción de los enfermos iba precedida de una confesión de los pecados, sin especificar el modo.

vi) *El perdón de los pecados.* Aparece en *Iac* 5,15 como un efecto eventual: si el enfermo ha cometido pecados, se le perdonarán. El hecho de que se hable de pecado junto con *sózein*, prueba que la salvación contiene más que la simple eliminación del pecado: la unción y la plegaria no quedan reservadas para los que han cometido pecado, sino para todo cristiano, que recibe gracias especiales del acto de la unción y oración para llevar con visión de fe los sufrimientos de la enfermedad y, en su caso, el trance de la muerte.

En general los «reformadores», como también algunos críticos acatólicos, con unos u otros matices, rechazan ver en el rito descrito un sacramento[41]. Solos los recursos de la exégesis no pueden demostrar en este pasaje la promulgación de un sacramento[42]. La institución de este sacramento, así como los pormenores de la práctica eclesiástica, se basan en la tradición de la Iglesia, que se refleja ya en el texto de la Carta de Santiago. Ésta constituye el más antiguo testimonio en favor del sacramento, que viene interpretado auténticamente por el Concilio Tridentino[43].

41. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, cit., vol. 8, pp. 552-553.

42. Cfr. GARCÍA DE ORBISO, T., *De oratione, extrema unctione et confessione* (*Iac* 5,13-18), en "Verbum Domini", 1953, pp. 70ss.

43. En la sesión XIV (25-XI-1551 (DS 907-910 y 926-929), el Conc. de Trento definió que este sacramento fue instituido por Jesucristo y recomendó su administración, ilustrando su definición precisamente con las palabras de esta carta. En éstas se ven reflejados los elementos del Sacramento: signo sensible con materia remota (aceite) y próxima (unción), forma (plegaria litúrgica), ministro (presbíteros), sujeto (enfermo) y efectos (curación y salvación). Cfr. también CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 11.

Aunque el sentido que da la Iglesia al sacramento de la unción de enfermos se adapta bien a *Iac* 5,14-15, como en este texto no hay nada que lo restrinja a un enfermo moribundo, ni siquiera a un estado muy grave, el CONCILIO VATICANO II ha preferido hablar de «unción de los enfermos», más que de «extrema-unción»: cfr. Const. *Sacrosanctum concilium*, n. 73. Esta línea asume el *CIgC*, nn. 1514-1515.

44

SALVACIÓN Y VIDA CRISTIANA (III)

Santidad en la vida ordinaria según la Primera Carta de Pedro

1. Planteamientos salvíficos de la Primera Carta de Pedro

Esta *Carta* constituye una de las presentaciones más arcaicas de los fundamentos doctrinales que guían la vida cristiana. Estos fundamentos ya habían aparecido, de modo relevante, en el *Padrenuestro*. En la *Prima Petri* son desarrollados y relacionados con la *salvación* aportada por Jesucristo. La Carta, obviamente, no es un tratado sistemático; sería inapropiado por su carácter ocasional y su fin exhortativo y consolador. Pero contiene una riqueza doctrinal importante —a veces explícita, la mayor parte de la veces sólo esbozada—. El estilo es rico en imágenes y metáforas —muchas veces ya conocidas en la Biblia— y expresa los sentimientos con vivacidad, estimulando al lector en deseos de imitar a Cristo sufriente. Las exhortaciones morales le dan más bien el tono de homilía, con ciertos rasgos epistolares. Las numerosas alusiones al bautismo revelan el uso de ideas y fórmulas procedentes de la catequesis bautismal primitiva[1].

En el saludo inicial se designa como autor el Apóstol san Pedro (*1 Pet* 1,1), testigo de los sufrimientos de Cristo (*1 Pet* 5,1). Estas indicaciones son coherentes con los testimonios externos de la Tradición y con el contenido de la epístola, pero no suficientes para desechar por completo el posible uso de la pseudonimia. El epílogo (*1 Pet* 5,12) habla de la finalidad del escrito: exhortar a mantenerse fieles en las dificultades, viendo en ellas la voluntad de Dios, y esperar el auxilio de su gracia. Por el sufrimiento, el cristiano se hace semejante a Cristo sufriente y merece, con y como Él, la gloria final. No es evidente el esquema de la Carta: los puntos doctrinales aparecen al hilo de la exhortación.

Se pueden resaltar cuatro temas salvíficos, que podrían llevar como título común *la santidad en la vida ordinaria*: 1) la virtud de la esperanza, que impreg-

1. Presenta rasgos que inclinan a pensar en su dependencia de la Carta de Santiago, como el uso de las mismas palabras raras, la coincidencia de citas del libro de los Proverbios; etc. Cfr. AA.VV., *Biblia Comentada*, BAC, Madrid 1965, p. 95.

na el himno introductorio en acción de gracias trinitaria; 2) la llamada universal a la santidad, que se deriva del Bautismo; 3) la santidad de conducta del cristiano en medio de la sociedad; 4) la certeza de la bienaventuranza frente a las persecuciones injustas.

2. Acción de gracias a la Trinidad y esperanza de salvación (*1 Pet* 1,3-12)

i) *Acción de gracias al Padre.* Tras el saludo (1,1-2), doctrinalmente denso, hay un himno de acción de gracias (1,3-12), en el que se hace referencia a las circunstancias adversas de los destinatarios, animándolos a la perseverancia en la fe. Es una presentación sintética del misterio de la regeneración, que implica un nuevo nacimiento, al proyectar a los cristianos los frutos de la Redención del Salvador (*1 Pet* 1,3-5). Dios, Padre de nuestro Señor y causa de nuestra *regeneración*[2], es nuestro Padre. La redención es realizada por Dios según «su gran misericordia» (*Eph* 2,4-5). En la creación se manifiestó la omnipotencia de Dios; en la nueva creación resplandece la riqueza de su misericordia. Por el nuevo nacimiento, Dios nos destina «a una esperanza viva», la herencia del Cielo[3], que es «incorruptible» por ser eterna e inmutable; «incontaminada», pues no admite mezcla de mal; e «inmarcesible», no envejecerá jamás.

El peligro para el cristiano está en perder el camino emprendido y no alcanzar la meta; pero la unión con Dios por la fe es muro sólido que nos protege: «estáis custodiados mediante la fe». Por encima de los peligros del camino, eleva su mirada a la meta final, la *«salvación»* que Dios nos tiene preparada. Desde el Bautismo tenemos ya la salud, aunque de modo todavía invisible, aún ha de crecer y aguardar a que se manifieste en el «último día».

ii) *Acción de gracias por la salvación en Cristo.* ¿Cómo conseguir esta esperanza viva? La respuesta es: *Por eso exultáis, aunque ahora, durante algún tiempo, tengáis que estar afligidos por diversas pruebas, a fin de que la calidad probada de vuestra fe —mucho más preciosa que el oro perecedero que, sin embargo, se acrisola por el fuego— sea hallada digna de alabanza, gloria y honor, cuando se manifieste Jesucristo. A quien amáis sin haberlo visto; en quien creéis sin verlo aún, y os alegráis con un gozo inefable y glorioso, alcanzando así la meta de vuestra fe, la salvación de las almas* (*1 Pet* 1,6-9). El gozo por la salvación está todavía turbado en la vida terrena, porque los cristianos serán sometidos a diversas pruebas. La esperanza de la herencia del Cielo les confiere, sin embargo, la alegría en medio de las dificultades, que prueban la calidad de su fe.

El centro de la fe es Jesucristo, a quien los cristianos aman con todas sus fuerzas, obteniendo así *un gozo inefable y glorioso*, anticipo del gozo definitivo del

2. La misma idea en *Ioh* 3,1s; *Gal* 6,15; 2 Cor 5,17; *Iac* 1,16-18; etc.
3. El tema será tratado en otros pasajes: cfr. *1 Pet* 2,18-25 3,13-17; 4,12-19; 5,5-11.

Cielo[4]. El sufrimiento que aflige al cristiano es una «purificación», acrisolamiento de su auténtica fe[5]. En el AT encontramos la imagen del hombre que ha sido probado y purificado en el crisol de Dios: *Las almas de los justos están en las manos de Dios... Dios los probó y los halló dignos de sí, como oro en el crisol los probó*[6]. El recuerdo frecuente de la venida gloriosa de Cristo —«cuando se manifieste Jesucristo»—[7], implica para el cristiano un poderoso estímulo que le hace llevar con alegría las penas y contradicciones de la vida presente.

iii) *Acción de gracias por la cooperación del Espíritu.* El canto de acción de gracias termina con una referencia a la obra del Espíritu Santo en la salvación: *1 Pet* 1,10-12. El Espíritu Santo movió a los Profetas del AT a «investigar» y a «indagar» los anuncios de la salvación; ahora descubre su cumplimiento a través de quienes predican el Evangelio. Cristo, que envió el Espíritu que habló por los profetas, es también aquel por el cual el Padre derramó su Espíritu sobre la Iglesia desde Pentecostés[8]. El pasaje constituye también un testimonio sobre la unidad y continuidad entre el AT y el NT: en aquél por los anuncios de los padecimientos y la glorificación del Mesías; en éste por su cumplimiento. «Espíritu de Cristo» indica que procede de Jesucristo; implícitamente afirma la divinidad del Señor. El Espíritu Santo es «causa y guía» de la actividad evangelizadora de la Iglesia. La grandiosidad de los designios redentores de Dios Uno y Trino se subraya como un espectáculo celestial: *hasta los ángeles del cielo contemplan con avidez* el cumplimiento de la obra salvífica divina[9].

4. Cfr. *Mt* 5,11-12; *2 Cor* 1,3-7; *Iac* 1,2.
5. Cfr. *1 Pet* 4,12. «Es sabido que ya en la antigüedad se ponían en circulación monedas que en realidad sólo estaban doradas. El plomo, debido a su elevado peso, se prestaba especialmente a semejantes adulteraciones. Pero en la prueba del fuego se veía muy pronto si en la pieza que se presentaba como de oro se había mezclado algún metal vulgar» (SCHWANK, B., *Primera Carta de San Pedro,* Herder, Barcelona 1970, p. 28).
6. *Sap* 3,1-7. La purificación del oro por medio del fuego aparece repetidas veces en la Escritura (cfr. *Ps* 66,10; *Prv* 17,3; *1 Cor* 3,12-13; *Apc* 3,18), como comparación para explicar los sufrimientos del hombre en esta vida, mediante los cuales se templa su fe y su fidelidad a Dios.
7. Cfr. *1 Pet* 1,5-13; 4,13. La visión escatológica es constante en la Carta. Los fieles deben tomar conciencia de que su morada estable no es aquí en la tierra, sino en el más allá; peregrinos en esta tierra, deben considerar la vida como un viaje hacia la patria celeste (cfr. *1 Pet* 1,1.17; 2,11), porque han sido regenerados para alcanzar la herencia incorruptible (cfr. *1 Pet* 1,4), la corona de gloria que Cristo les dará en la manifestación de los últimos tiempos, cuando sea revelada toda la realidad de la salvación (cfr. *1 Pet* 1,5; *1 Pet* 4,13; 5,4), y de la retribución gloriosa de los elegidos y castigo de los culpables (cfr. *1 Pet* 4,17-18).Toda la Carta tiene su mirada puesta en esta fase final de la historia, que es la unión con Cristo, estimada ya cercana (cfr. *1 Pet* 4,7) y que exige vigilancia para que nos encuentre preparados.
8. Cfr. *Act* 2,33.
9. Cfr. en *1 Cor* 4,9 un cuadro semejante: los ángeles parecen estar sentados en el círculo de los espectadores, como en un teatro griego.

3. Salvación, Bautismo y llamada universal a la santidad (*1 Pet* 1,13-2,10)

De la alegría por nuestra salvación se desprenden exigencias morales, que evocan el *éxodo* de Israel de Egipto y la liturgia bautismal primitiva. La *primera parte* de la carta (1,13-2,10) está impregnada de vibrante invitación a la búsqueda de la santidad. Dos argumentos la vertebran: 1) *la santidad de Dios* que los llamó (1,13-16); 2) *la Sangre de Cristo* que los rescató del pecado (1,17-21). Las consecuencias prácticas son: a) la santidad ha de manifestarse por la caridad (1,22-25); b) ha de haber un empeño por crecer en la vida cristiana (2,1-3); c) conciencia de que, como piedras vivas, los cristianos constituyen el edificio que es la Iglesia (2,4-10).

i) *Los cristianos están llamados a ser santos.* El gozo del Espíritu Santo es distinto de las *ta orgía* de religiones de los misterios: *1 Pet* 1,13-16. Frente a los desenfrenos de algunos cultos paganos, el cristiano ha de imitar a Dios en la santidad, que se deriva de la vocación divina, que es «elección» (*1 Pet* 1,1), separación de lo mundano (cfr. *Eph* 4,1). «Sed santos en toda vuestra conducta *(anastrofé)*»[10]. La exhortación a la santidad es argumentada también con la cita de *Lev* 19,2[11], texto perteneciente al llamado «Código o Ley de Santidad»[12], que debió de formar parte de la enseñanza moral en la catequesis cristiana primitiva[13]. La llamada a la santidad, con carácter universal, ha sido recordada por el Concilio Vaticano II[14].

ii) *Rescatados por la sangre de Cristo.* Sigue otra exhortación, basada en el temor reverencial a Dios Padre: *1 Pet* 1,17-21). El cristiano, que llama «Padre» al Juez divino, debe comportarse como un hijo obediente «durante el tiempo de su

10. Esta es una palabra que recurre seis veces en *1 Pet.* Su sentido moral era conocido antes de la *1 Pet* (cfr. *Iob* 4,14; *Iac* 3,13). Cfr. Deissmann, A., *Licht von Osten,* Tübingen 1923, pp. 86 y 264.

11. «Habla a toda la asamblea de los hijos de Israel y diles: Sed santos, porque santo soy yo, Yahwéh, vuestro Dios».

12. Cfr. Casciaro-Monforte, *Dios, el mundo y el hombre...,* cit., pp. 178 y 639.

13. Cfr. Selwyn, E.G., *The first Epistle of St. Peter,* London 1958, pp. 369ss.

14. Cfr. *Lumen gentium,* nn. 11, 40 y 42. El Fundador del Opus Dei —precursor en este punto de las enseñanzas del Concilio— había predicado constantemente esta llamada universal a la santidad: «Desde 1928 mi predicación ha sido que la santidad no es cosa para privilegiados, que pueden ser divinos todos los caminos de la tierra, porque el quicio de la espiritualidad específica del Opus Dei es la santificación del trbajo ordinario» (Beato J. Escrivá de Balaguer, *Conversaciones,* n. 34); «Si se quiere buscar alguna comparación, la manera más fácil de entender el Opus Dei es pensar en la vida de los primeros cristianos. Ellos vivían a fondo su vocación cristiana; buscaban seriamente la perfección a la que estaban llamados por el hecho, sencillo y sublime, del Bautismo. No se distinguían exteriormente de los demás ciudadanos. Los miembros de la Obra son personas comunes; desarrollan un trabajo corriente; viven en medio del mundo como lo que son: ciudadanos cristianos que quieren responder cumplidamente a las exigencias de la fe» (*Ibidem,* n. 24).

peregrinación»[15]. A la filiación, peregrinación y obediencia se une ahora la exhortación «comportaos con temor *(en fóbô)*»[16]. El texto recuerda también otro motivo para la lucha por la santidad: el «rescate» por «la sangre preciosa de Cristo». *Rescate (redemptio)* procede de la manumisión sagrada griega, por la que los esclavos podían alcanzar la libertad mediante un dinero depositado en un templo[17]. El verbo redimir *(lytroûszai)*[18] es usado en el NT junto con el sustantivo *(lytron)*. Ambos son empleados por los LXX para traducir los términos hebreos *padah* y *ga'al*[19]. La alusión a Cristo «como cordero sin defecto ni mancha» forma parte de la cristología de la Iglesia primitiva[20] y evoca prescripciones del Levítico[21]. La imagen del rescate deja paso a la realidad de liberación por un acto de poder divino, sin necesidad del pago de un rescate: así se usó en la liberación de Israel de Egipto[22].

iii) *Consecuencias prácticas.* La primera es la *caridad fraterna.* Es uno de los rasgos específicos de la santidad[23]. La razón de amarse es haber sido «engendrados» por la gracia a una nueva vida. Han recibido la vida sobrenatural no de un padre terreno, sino de Dios mediante un «germen incorruptible», su palabra «viva y permanente», eternamente eficaz. Se apoya en la cita de *Is* 40,6-8[24].

La segunda, el *empeño por crecer en la vida cristiana.* Nacidos por el Bautismo a una nueva vida, los cristianos son invitados a vivir de acuerdo con su nuevo estado, despojándose de toda malicia y de lo que pueda lesionar a la caridad fraterna (cfr. *1 Pet* 2,1-3). Los «recién bautizados» deben demostrar hacia la verdad cristiana la avidez que los niños «recién nacidos» hacia su alimento. Esta «leche espiritual» es el alimento sin adulterar, el Evangelio que nutre «en orden a la salvación»[25]. Como el niño ávido de alimento, el cristiano ha aprendido lo «bueno

15. Cfr. *Gal* 4,6; *Rom* 8,15. «Llamar Padre» evoca una fórmula litúrgica. Cfr. SCHRENK, G., en KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum NT* (ThWNT), Stuttgart, 6,1007.

16. Cfr. *2 Cor* 7,1; 5,11; *Phil* 2,12; *Eph* 5,21; etc. y *Mt* 10,28; *Lc* 12,4-5.

17. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas católicas,* cit., vol. 11, p. 133. También san Pablo menciona el rescate (cfr. *1 Cor* 6,20), para exhortar a no volver a los antiguos pecados.

18. Se encuentra en *Lc* 24,21 y *Tit* 2,14.

19. Cfr. CASCIARO-MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre...* cit., pp. 623-627.

20. Cfr. *1 Cor* 5,7; *Ioh* 19,36; también *Act* 20,28; *Rom* 3,25; *Col* 1,20; *Heb* 13,12; *1 Ioh* 1,7; *Apc* 1,5; etc. y *Mc* 10,45; *Mt* 26,28.

21. Cfr. *Lev* 22,19-21; *Ex* 29,38.

22. Cfr. *Ex* 6,6; *Dt* 7,8; donde Moisés es llamado el «libertador» (*litrotés*). Cfr. *Act* 7,35. Cfr. MORRIS, L., *The apostolic preaching of the Cross,* London 1955, pp. 9-59.

23. Cfr. *1 Pet* 1,22; 2,17; 3,8; 4,8-9; 5,9. Este amor fraterno ha manifestarse en las obras (cfr. *1 Pet* 2,1; 3,8-9; 5,5). Así pueden verdaderamente decir que aman a Cristo sin verlo (cfr. *1 Pet* 1,8). La caridad es como un manto que cubre la multitud de los pecados (cfr. *1 Pet* 4,8).

24. Cfr. SCHARLEMANN, M.H., CTM 30 (1959), pp. 352-356; cit. por *Comentario Bíblico San Jerónimo,* cit., vol. 4, p. 279.

25. Parece que este texto de la *1 Pet* dio origen al rito, difundido en la Iglesia primitiva, de ofrecer a los recién bautizados leche con miel. Cfr. *Epístola de bernabé,* 6,17; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus,* 1,6-45; PG 8,304; TERTULIANO, *De corona militum,* 3,3; PL 2,79; San JERÓNIMO, *Dial. c. Luciferianus* 8; PL 23,164.

que es el Señor» (*Ps* 34,8). Es un consejo para vivir con la sencillez y simplicidad de los niños. La vida de infancia espiritual, por la que nos sentimos pequeños delante de Dios, es un atajo para el trato íntimo con el Señor[26].

La tercera, el *sacerdocio común de los fieles*. El pasaje es un entramado de citas del AT, tal vez empleadas en la primitiva catequesis apostólica, para exponer la idea de que el Bautismo nos hace miembros de la Iglesia (*1 Pet* 2,4-8). Con la imagen de la «edificación», pide la unión a la comunidad del nuevo Israel adhiriéndonos a Cristo, que es su «piedra angular»[27]. Los fieles participan desde el Bautismo de la vida divina de Cristo, y por eso, son también «piedras vivas», incorporadas a la Iglesia. Unidos a Cristo, la piedra angular, forman una nueva unidad, descrita con varias imágenes: «edificio espiritual» *(oikos pneumatikós)*, en oposición a los templos materiales, no basado en vínculos materiales de raza, sino del Espíritu[28]. Puesto que el templo está destinado *en orden a un sacerdocio santo*; los cristianos son, al mismo tiempo, templo y sacerdocio. Así como el sacerdote es mediador entre Dios y el pueblo, la Iglesia, en su conjunto, es intermediaria entre Dios y la humanidad, sustituyendo al pueblo elegido del AT[29].

Los cristianos son *linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido en propiedad* (*1 Pet* 2,9-10): el texto entrelaza una cita de *Ex* 19,5-6 y otra de *Is* 43,20-21. Subraya la caída de Israel y su sustitución por la Iglesia. El «nuevo pueblo de Dios», engendrado en el Bautismo, está obligado —con más razón que el antiguo— a imitar la santidad de Dios (*1 Pet* 1,15-16; cfr. *Lev* 19,2; 20,7-8) y a abandonar las viejas concupiscencias (*1 Pet* 1,14). La elección que *1 Pet* 1,1 atribuye a individuos y *1 Pet* 2,4.6 a Cristo, ahora con la expresión *linaje escogido* lo aplica a la Iglesia. «Pueblo adquirido en propiedad» proviene de *Is* 43,21 (cfr. *Ex* 19,5; *Mal* 3,17; *Act* 20,28). La finalidad de esta elección es anunciar las maravillas de Dios, «del que os llamó de las tinieblas a su admirable luz». Termina con una cita de *Os* 1,6.9; 2,1.25[30]. La evocación de los acontecimientos del Éxodo para ilustrar el cambio que produce el Bautismo es frecuente en la

26. «En la vida interior nos conviene a todos ser *quasi modo geniti infantes*, como esos pequeñines (...). Si procuramos portarnos como ellos, los trompicones y fracasos —por lo demás inevitables— en la vida interior no desembocarán nunca en amargura. Reaccionaremos con dolor pero sin desánimo, y con una sonrisa que brota, como agua limpia de la alegría de nuestra condición de hijos de ese Amor, de esa grandeza, de esa sabiduría, de esa misericordia, que es nuestro Padre» (Beato Josemaría ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, n. 146).

27. Esta imagen había sido usada por Jesús inspirándose en el Ps 118,22. También lo fue por san Pedro en su discurso ante el Sanedrín (cfr. *Act* 4,11). Aquí aparece unida a a cita de *Is* 28,16. La *piedra viva* es Cristo resucitado y glorioso, rechazado por los dirigentes de Israel, pero escogido por Dios. Cfr. *Mc* 12,10; *Act* 4,11; *Rom* 9,33; *Eph* 2,20.

28. Cfr. *1 Pet* 4,17; *1 Cor* 3,16-17; *2 Cor* 6,16; *Eph* 2,21-22. Cfr. GÄRTNER, B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965, pp. 72-88.

29. Cfr. *Is* 61,6. La comunidad de Qumrán sentía también esa misión mediadora: I QS 8,5-10, interesante paralelo de *1 Pet* 2,4-5. Cfr. GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos del Qumran*, Madrid 1956, p. 290.

30. Algunos autores plantean que el paralelismo de las frases pueden indicar la existencia de un himno primitivo. Cfr. AA.VV., *La Sagrada Escritura*, cit., p. 265.

Tradición cristiana[31]; y la liturgia de la Iglesia dispone leer el relato del paso del mar Rojo (*Ex* 14,15-15,1) en la Vigilia Pascual, en la que se administra solemnemente el Bautismo.

4. Vida social y salvación (*1 Pet* 2,11-3,12)

Como en las Cartas de Pablo, en la *1 Pet* se entremezclan prescripciones sencillas con motivaciones teológicas hondas. Así, por ejemplo, las relaciones con el poder civil, las obligaciones entre siervos y amos, las relaciones familiares se fundamentan en los principios doctrinales de la caridad.

i) *Ejemplaridad en la conducta ante la sociedad.* Es la mejor presentación del cristianismo: *1 Pet* 2,12. Con frecuencia los cristianos eran entonces incomprendidos, despreciados y discriminados en la sociedad pagana y judía (cfr. *Act* 19,23-31; *2 Thes* 2,14). El hagiógrafo es cercano a las palabras del Señor: *Alumbre así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los Cielos* (*Mt* 5,16). En el contexto de incomprensión y persecuación social, la *1 Pet* exhorta a los neófitos a que lleven una vida ejemplar, de manera que quienes conviven con ellos terminen glorificando a Dios.

ii) *El poder civil: obediencia a la autoridad legítima. 1 Pet* 2,13-15 exhorta a los cristianos a llevar una conducta ejemplar en sus relaciones socials, obedeciendo —«sujetos por el Señor»— a las autoridades civiles, tanto al Emperador —al que llama «rey»[32]—, como a «los gobernadores»[33]. Los primeros cristianos cumplieron esos deberes de manera heroica, rezando incluso por quienes les perseguían injustamente[34]. La razón estriba en que «es la voluntad de Dios» y un medio eficaz para «poner un bozal» a la los calumniadores del cristianismo. Ahora bien, al obedecer a la autoridad pública, los fieles no entierran su libertad: *1 Pet* 2,16-17. Se trata de la misma doctrina de equilibrio entre libertad y servicio que se encuentra en Pablo (cfr. *1 Cor* 7,22; *Gal* 5,13).

31. «Considera conmigo —explicaba San Cirilo de Jerusalén (s. IV) a los neófitos— el paso de las cosas antiguas a las nuevas, de la figura a la realidad. Allí Moisés fue enviado por Dios a Egipto, aquí Cristo es enviado del seno de su Padre al mundo. Allí se trata de sacar de Egipto al pueblo elegido, aquí Cristo debe liberar a los que en el mundo están esclavizados por el pecado; allí la sangre del cordero desvía al exterminador; aquí la sangre del cordero inmaculado, Jesucristo, constituye un refugio contra los demonios» (*Catequesis Mistagógicas*, I,3).

32. Este título se aplicaba a diversos soberanos (Herodes el Grande: *Mt* 2,1; Herodes Agripa: *Act* 12,1; Agripa II: *Act* 25,13); pero en el lenguaje vulgar designaba sobre todo al César (cfr. *Act* 17,7; *Ioh* 19,15). Cfr. Flavio Josefo, *De bello judaico*, 3,8.3 & 351. Cfr. también Schlier, H., *Le jugement de l'État dans le NT*, en *Le temps de l'Église*, Tournai 1961, pp. 15-28.

33. *Egemôn*, es el título genérico griego de los gobernadores de provincias (ya fueran procónsules, legados prefectos).

34. Cfr. *Rom* 13,1-7. Ha sido también la doctrina del Magisterio de la Iglesia. Cfr. Conc. Vaticano II, *Gaudium et spes*, nn. 12-22. 74.

iii) *Servidores domésticos: docilidad a sus amos. 1 Pet* se dirige a los servidores domésticos *(oikétai)*, en general esclavos, pero no necesariamente. A todos ellos les insta a obedecer a sus amos, también a «los déspotas»[35], los severos e injustos (*1 Pet* 2,18-20). Sigue la misma pauta de Pablo (cfr. *Eph* 5,5-9; *Col* 3,22-24). Esas advertencias eran muy oportunas en una sociedad en que los esclavos eran con frecuencia más numerosos que los libres, y el trato que recibían era a veces inhumano. Así imitan a Jesucristo sufriente[36] (*1 Pet* 2,21-24). Él padeció «dejándoos ejemplo para que sigáis su huellas», evocando palabras que recuerdan las profecías mesiánicas del Siervo de Yahwéh[37]. Este pasaje es un hermoso himno a Cristo en la Cruz; en Él se han cumplido las profecías del *Siervo de Yahwéh* de *Is* 52,13-53,12. Los padecimientos de Jesucristo no han sido en vano, sino que tienen valor redentor. Así, unidos al sacrificio de Cristo, son crucificados también nuestros pecados, quedando libres de ellos —«muertos a los pecados»— y podemos vivir «para la justicia», es decir, para la santidad, con ayuda de la gracia[38].

Porque erais como ovejas descarriadas, pero ahora habéis vuelto al Pastor y Guardián de vuestras almas (*1 Pet* 2,25). San Pedro, que había recibido el encargo de apacentar la grey del Señor (*Ioh* 21,15-19), tendría especial afecto a estas imágenes. Al describir a Jesucristo como «Pastor[39] y Guardián»[40], términos más bien sinónimos[41], 1 Pet aplica a Jesucristo lo que Ezequiel ponía en boca de Dios: «Yo reconoceré mis ovejas y las congregaré de todos los lugares donde han sido dispersadas»[42].

35. *Skolioîs*, literalmente «torcidos». Sobre la situación de los esclavos cristanos cfr.. SCHNEIDER, C., *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, vol. 1, München 1954, pp. 736-743.

36. La doctrina social de la Iglesia no está basada en la lucha de clases, sino en el amor fraterno y en la promoción valiente, pero pacífica de la justicia, de la defensa de los derechos humanos, que acaban por vencer toda discriminación: todos los hombres han sido creados a imagen de Dios y son, por tanto, radicalmente iguales. Así se ha conseguido, por ejemplo, la supresión de la esclavitud, y se alcanzará la solución de los problemas sociales (cfr. *Gaudium et spes*, n. 29). Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, cit., vol. 11, p. 147.

37. Cfr. *Is* 53,6 (cfr. *Ioh* 10,11-16).

38. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, cit., pp. 147-148.

39. Cfr. *Mc* 6,34; 14,27; *Lc* 15,4-7; *Mt* 18,12-14; y explíctamente *Ioh* 10,1-10, *Heb* 13,20 y *1 Pet* 5,4.

40. Cfr. BARTINA, S., *Pedro manifiesta su poder primacial (1 Pet 2,25)*, en "Cultura Bíblica" 21 (1964), pp. 333-336. El término griego *epíscopos* —guardián— etimológicamente «vigilante», se aplicaba en el ordenamiento civil a los que tenían el encargo de cuidar de la seguridad y cumplimiento de las leyes.

41. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, cit., «in hoc loco». En los documentos del Mar Muerto se emplea el vocablo hebreo equivalente *(Mebaqqer)*, para designar a los jefes religiosos de la comunidad de Qumrán. Sea cual fuere el origen, en el NT la palabra «epíscopos» (obispo) designa con frecuencia a los pastores de la Iglesia (cfr. p. ej., *Act* 20,28; *1 Pet* 5,1-4). Desde el siglo II la terminología queda fijada: los «episcopoi» (obispos) gobiernan las iglesias locales; los «presbyteroi» (presbíteros) desempeñan el ministerio sacerdotal como colaboradores de sus obispos. Los Hechos de los Apóstoles consignan que Pablo y Bernabé ordenaron presbíteros en diversas iglesias (cfr. *Act* 14,23).

42. Cfr. *Ez* 34,12; Cfr. también CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 6.

iv) *La vida familiar: respeto mutuo de los esposos.* En el primitivo cristianismo la mujer ocupa un lugar destacado. Entre las conversas, habían quienes estaban casadas con maridos paganos. En sentido inverso ocurría también con los esposos cristianos. Esta circunstancia podía dar pie a conflictos. Las advertencias y consejos de *1 Pet* no pretenden exponer la doctrina completa sobre el sacramento del matrimonio, sino sólo facilitar la vía para ganar a la fe a los esposos paganos a través de la conducta ejemplar de sus esposas o esposos cristianos. Se trata, pues, de dar solamente algunos consejos prácticos, tanto a las mujeres como a los maridos: *1 Pet* 3,1-2. No plantea, en cambio, el problema de la separación de los cónyuges, del que trata Pablo (cfr. *1 Cor* 7,12-17).

Con advertencias referentes a las modas de entonces, *1 Pet* 3,3-6 subraya el fundamento de la dignidad de la mujer, en situación de inferioridad, especialmente en Oriente. Al dirigirse a los maridos *1 Pet* 3,7 les exhorta a que sepan convivir sabiamente con sus esposas, comprendiendo su natural debilidad física y tratándolas con el respeto debido, por ser «coherederas del don de la Vida». Varón y mujer tienen la misma dignidad, pues, siendo igualmente hijos de Dios, tienen el mismo destino sobrenatural y ambos han recibido de Dios una *charis* (gracia) para la vida que llevan en común.

v) *La caridad fraterna.* El «código doméstico» finaliza con una exhortación a la práctica de las virtudes que han de presidir la vida de la comunidad. A todos los fieles subraya su condición de cristianos, incorporados a la Iglesia: *1 Pet* 3,8-9. Así, pues, han de vivir la caridad con todos, incluso con los enemigos, tal como enseñó Jesús. La caridad informa las demás virtudes morales: unidad, fraternidad, misericordia y humildad. Al ser elegidos para heredar las bendiciones divinas (cfr. *Gen* 27,29; 49,25-26), no pueden maldecir a nadie. Con el texto del Salmo 34, de donde había tomado ya unas palabras (*1 Pet* 2,3), recuerda a los fieles que una vida santa es el mejor título para que el Señor los escuche y «para ser herederos de la bendición».

[illegible]

Con advertencias referentes a las normas de conducta, 1 Pe 3,1-6 subraya el fundamento de la dignidad de la mujer, en situación de inferioridad, especialmente en Oriente. Al dirigirse a los maridos (1 Pe 3,7), les exhorta a que se porten comprensivamente con sus esposas, [illegible]

c) *La caridad fraterna*. El código doméstico se cierra con una exhortación a la práctica de las virtudes que han de presidir la vida de la comunidad. A todos los fieles subraya su condición de cristianos, incorporados a la Iglesia: *1 Pe* 3,8-9. Así, pues, han de vivir la caridad con todos, incluso con los enemigos, tal como enseñó Jesús. La caridad informa las demás virtudes: unanimidad, fraternidad, misericordia y humildad; [illegible] para [illegible] las bendiciones divinas (cf. *Gn* 27,39; 49,25-26), no pueden maldecir a nadie. Con el texto del Salmo 34, de donde había tomado ya unas palabras (*1 Pe* 2,3), recuerda a los fieles que una vida santa es el mejor título para que el Señor los escuche y sean herederos de la bendición.

45

SALVACIÓN Y VIDA CRISTIANA (IV)

De Dios-Luz a Dios-Amor en la Primera de Juan. Las «cartas a las siete iglesias» del Apocalipsis

1. La salvación en los escritos de san Juan

Las tres *Cartas de San Juan* suelen agruparse dentro de las «Cartas Católicas». Entre las de Juan hay coincidencias: reflejo de situaciones semejantes; concordancias en vocabulario y contenido teológico. El marco social y literario tiene grandes diferencias con el resto del NT, exceptuados el Evangelio de Juan y el Apocalipsis, con los cuales las cercanías son mucho mayores. En general, en los escritos atribuidos a san Juan hay muchos simbolismos; quizá por ello encontraron dificultades para ser acogidos y entendidos correctamente[1].

1. «Junto a este amplio consenso —reflejado en tantos testimonios provenientes de diversos lugares de la Iglesia—, hubo también en los primeros siglos algunas dudas acerca de la autenticidad joanea de estas dos cartas (2 y 3 Ioh). Ya Orígenes (+253) menciona esas dudas existentes en su tiempo (cfr. *In Ioann. comm.*, V,3; vid. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, VI,25,7-10). Eusebio coloca ambas cartas entre los "escritos discutidos" del Nuevo Testamento, es decir, los que no eran admitidos por todos como canónicos (cfr. *Historia eclesiástica*, III,25,3); él personalmente los aceptaba (cfr. *Demonstratio evangelica*, III,5,88). Lo mismo cabe decir de San JERÓNIMO, que las consideraba auténticas, pero al mismo tiempo señala las dudas al respecto que hubo en su tiempo (cfr. *Epist. ad Paulinum*, 53,8; *De viris illustribus*, IX,18). El origen de estas dudas es el texto de PAPÍAS DE HIERÁPOLIS (escrito hacia el año 130) que la crítica racionalista ha utilizado también para negar la autenticidad del Cuarto Evangelio (cfr. *Sagrada Biblia, Santos Evangelios*, p. 1.087). El pasaje de PAPÍAS, transmitido por Eusebio, dice así: "Si venía alguno que había escuchado a los presbíteros, yo averiguaba qué era lo que los presbíteros afirmaban haber oído decir a Andrés, o a Pedro, o a Felipe, o a Tomás, o a Santiago, o a Juan, o a Mateo, o a cualquier otro de los discípulos del Señor, y qué dicen Aristión y Juan el Presbítero, discípulos del Señor" (EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, III,39,4). Si algunos críticos modernos han querido atribuir el Evangelio a Juan, presbítero, supuestamente distinto del Apóstol, mucho más énfasis ponen respecto a estas dos cartas, cuyo remitente es "el Presbítero". Pero tampoco aquí las razones son convincentes, ya que frente a este único testimonio ambiguo de la Tradición (...) hay casi unanimidad desde el siglo II sobre la autenticidad joanea» (AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 301-302).

La tradición joánica se mueve en un marco en el que ya actúan algunos grupos religiosos que parecen mostrar el influjo de la *gnosis* o «religión del conocimiento». Sus desviaciones concernían a la Persona y obra salvadora de Jesucristo, negando que fuera el Mesías, el Hijo de Dios (*Ioh* 2,22; 4,3.14ss). La firmeza de san Juan en afirmar que Jesucristo ha venido «en carne» (*1 Ioh* 4,2) denota el rechazo por parte de esos grupos de la realidad de la Encarnación del Verbo de Dios. La claúsula de que Jesucristo *vino por el agua y por la sangre (...); no solamente con el agua, sino con el agua y con la sangre* (*1 Ioh* 5,6), va dirigida seguramente contra esos mismos grupos[2]. La literatura joannea surge, pues, entre las dificultades externas de las persecuciones judías y romanas, y las internas de herejías. La Primera Carta enseña la verdadera fe cristiana frente a a aquellos errores, partiendo de la referencia de la Tradición genuinamente apostólica: *lo que se ha recibido desde el principio*. La Segunda Carta se mueve en una temática que encontramos en parte en la Primera y en parte en la Tercera. Comparando la Segunda y la Tercera[3] se descubre a un mismo autor; si la comparación se hace entre la Segunda y la Primera, aún se percibe más claramente la afinidad de ambas.

Se suelen aducir tres argumentos en favor de la unidad del «corpus» joanneo: el *vocabulario teológico común* (Verbo, Vida, Luz, Testimonio, etc.); el *estilo literario;* el *ambiente vivencial*[4]. La relación del IV° Evangelio con las Cartas aparece en las semejanzas de estilo y sintaxis, vocabulario e ideas. «Basta enumerar algunos giros típicamente joanneos, que abundan tanto en su Evangelio como en la Primera Carta: "ser nacido de Dios", "ser de Dios", "permanecer en Dios", "permanecer en la verdad", "caminar en la luz", "obrar la verdad", "guardar los mandamientos", "guardar la palabra", etc. Otro tanto cabe decir del uso frecuente de algunas antítesis (...): "luz-tinieblas", "verdad-mentira", "amor-odio", "vida-muerte", "Dios-el diablo", "justicia-pecado". Por otra parte, se observa también el interés en ambos escritos por unos determinados temas doctrinales. Así, Cristo es designado como el *Logos* (*1 Ioh* 1,1 y *Ioh* 1,1), el *Unigénito* (*1 Ioh* 4,9 y *Ioh* 1,18), el *Salvador* del mundo (*1 Ioh* 4,14 y *Ioh* 4,42). San Juan pone de relieve asimismo la realidad de la Encarnación (cfr. el prólogo de la carta y del Evangelio) y señala su valor redentor *para quitar los pecados* (*1 Ioh* 3,5; y cfr. *Ioh* 1,29). El inicio de la vida cristiana se concibe como *paso de la muerte a*

2. Todos los indicios apuntan a la herejía gnóstica de Cerinto. Cfr. *Supra* 43, nota 15.

3. «Ambas cartas figuran junto con *1 Ioh* como obras del Apóstol San Juan en las más antiguas listas o cánones de los libros inspirados. El *Canon de Muratori*, escrito hacia el año 180, que refleja la tradición de la Iglesia romana, habla de *las* cartas de San Juan. El Concilio provincial de Laodicea (hacia el 360), testigo de la tradición de Asia Menor, recoge en su canon 60 un elenco de los libros inspirados, donde figuran las tres cartas. Lo mismo sucede con varios Concilios de África: el de Hipona (393) y los Concilios de Cartago III (397) y IV (419). Finalmente, (...) en una carta del Papa San Inocencio I (del 20-II-405) a Exuperio, Obispo de Tolosa (...) le envía la conocida relación: entre los escritos del Nuevo Testamento se encuentran las tres epístolas de San Juan» (AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, cit., pp. 300-301).

4. Cfr. MORGEN, M., *Las Cartas de San Juan*, Verbo Divino, Estella 1993, pp. 7-69.

la vida (*1 Ioh* 3,14 y *Ioh* 5,24), o un *nacer de Dios* (*1 Ioh* 3,9; 4,7; 5,1.4 y *Ioh* 1,13; 3,3), de manera que el cristiano llega a ser *hijo de Dios* (*1 Ioh* 3,1-2 y *Ioh* 1,12) y a *tener la vida* (*1 Ioh* 5,12 y *Ioh* 3,36). El fiel seguidor de Cristo ha de guardar los mandamientos, *su palabra* (*1 Ioh* 2,5 y *Ioh* 14,21.23). Especialmente, —siguiendo el ejemplo de Cristo (*1 Ioh* 2,6 y *Ioh* 13,15)—, debe practicar *el amor fraterno* (*1 Ioh* 3,11 y *Ioh* 13,34), con el que cumple el *mandamiento nuevo* (*1 Ioh* 2,7-8 y *Ioh* 13,34)»[5].

Así llegamos al núcleo del planteamiento salvífico según la teología peculiar de san Juan. Hay una identificación entre «amar» y «creer»: *Creer es amar.* Por la fe descubrimos el amor que Dios nos tiene. El que cree ha comenzado ya a ser hijo de Dios; ha recibido como el título para la *vida eterna,* una herencia que ha de administrar. La vida eterna es, pues, la *salvación,* pero no como algo poseído, sino como la invitación para un encuentro personal con Dios. La condición de hijos de Dios produce la confianza o espontaneidad *(parrhesía)* para hablar con el Padre y amar a los hermanos. Como en las Cartas paulinas, la Ética, consecuencia de la Cristología, es también programa clave de la Primera Carta de Juan.

2. Temas salvíficos de la Primera Carta de Juan[6]

La ética en los escritos joánicos parte del núcleo del *mandatum novum* de Jesús. La moral cristiana es Cristo mismo. Del mandamiento de Jesús surge el correlativo: *amar al hermano.* De tal modo que confesar a Jesús como el Cristo *venido en la carne,* es condición para amar a los hermanos *en la carne.*

Para la Primera Carta se han propuesto varias estructuras literarias. En líneas generales se distinguen: un prólogo (1,1-4) y un breve epílogo (5,13-21), seguido de un apéndice (5,14-21). Entre medias se desarrolla el pensamiento, no linealmente, sino como en espiral: una y otra vez se vuelve sobre las ideas fundamentales, contemplándolas desde ángulos diversos. Por eso no es fácil encontrar estructura precisa para la parte central.

i) *Dios es Luz*

El prólogo —parecido al del cuarto Evangelio— presenta la idea base: la *comunión o unión con Dios,* que se traduce en la fe en Jesucristo y en la práctica de la caridad fraterna. Por esta unión en la fe en Jesús, el cristiano recibe la vida: *Os escribo estas cosas, a los que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna* (5,13). Tras esta premisa que resume el tema central, *1 Ioh* desarrolla sus recomendaciones finales (5,14-21). Jesús «nos purifica de todo pe-

5. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas,* cit., pp. 220-221.
6. Entre la bibliografía sobre esta Carta, cfr. SCHNACKENBURG, R., *Cartas de San Juan,* Herder, Barcelona 1980.

cado» (1,7); Él es nuestro «abogado ante el Padre» (2,1); la vida cristiana es un *caminar en la luz* (*1 Ioh* 1,7). La noción de pecado va inmersa en la dualidad luz/tinieblas y denuncia la concepción falsa de la fe en Jesucristo como negación de la condición pecadora incluso del cristiano: nadie puede considerarse exento de pecado, no obstante la herencia de la vida eterna[7].

Por todo ello, para mantener la unión con Dios son necesarias tres condiciones: reconocerse pecador y luchar contra el pecado (1,8-2,2); guardar los mandamientos —de manera eminente el del amor fraterno (2,3-11)—; y no amar al mundo —en cuanto que se opone a Dios (2,12-17)—, desconfiando de los «anticristos» (2,18-29).

ii) *Cristo es el Hijo: fe y filiación divina*

1 Ioh 3,1-24, expresa la declaración básica sobre la FILIACIÓN DIVINA del cristiano. Quien obra la justicia es hijo de Dios, porque imita a Jesucristo, el Justo, que nos ha dado el ejemplo. La filiación es el fundamento de la esperanza de alcanzar la santidad, por tres causas: «porque le veremos tal cual es» (3,2); porque nos sostiene en la lucha contra el pecado (3,3-10); y porque nos anima a practicar la caridad fraterna[8].

iii) *Dios es Amor: fe y caridad fraterna*

Éste es el núcleo del mensaje de Jesucristo, subrayado en los escritos de Juan. Los creyentes «son de Dios» (4,2.4.6), de un «DIOS AMOR» (4,8.16), del que procede todo amor auténtico (4,7). Ese amor divino es infundido en nuestros corazones por el Espíritu, que nos da la capacidad de amar a los hombres, nuestros hermanos (4,11-16). Por eso, el amor a Dios y al prójimo son inseparables (4,17-21).

3. LAS «CARTAS A LAS SIETE IGLESIAS» EN EL APOCALIPSIS

Los capítulos 2.º y 3.º del *Apocalipsis* incluyen las «siete cartas a las iglesias». Cristo resucitado es el que da seguridad al cristiano. Por su Muerte y Resurrección ha vencido a la muerte y tiene poder sobre ella y sobre el mundo del más allá. Juan recibe de Dios la misión de escribir lo que ve acerca del tiempo presente (las siete iglesias de Asia Menor, *Apc* 2-3) y proyectado sobre el futuro (las tribulaciones de la Iglesia e instauración del Reinado de Cristo, en la Parusía

7. Cfr. HAHN, H.-Chr., voz *Luz*, en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.). *Dicc. Teológ. del NT*, cit., vol. II, pp. 462-470.
8. *En esto se distinguen los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia, no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano* (3,10).

y la victoria definitiva sobre los poderes del mal *Apc* 4-22)[9]. Cada «carta» presenta un mismo esquema: mención de la «iglesia» a la que se dirige; afirmación de que es Cristo quien manda escribir; exhortación a esa iglesia a un examen de conciencia e invitación a la conversión; promesa del premio al vencedor. Todas concluyen con la misma fórmula: «El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias».

La primera «carta» va dirigida a la Iglesia de *Éfeso* (2,1-7), la más importante: Cristo es *el Señor* de todas las iglesias. Se alaban la *paciencia* y la *fortaleza* para resistir al mal y a los falsos apóstoles. Pero hay una queja: el enfriamiento del primer amor. Se exhorta a la conversión y penitencia. Cristo promete la felicidad plena, con alusión al «árbol de la vida», símbolo de la inmortalidad (cfr. *Gen* 2,9; 3,22).

La segunda «carta» va dirigida a la iglesia de *Esmirna* (2,8-11), a la que se promete la «corona de vida», quizá en alusión a los monumentos que rodeaban la ciudad (se hablaba de la «corona de Esmirna»). Cristo es verdadero Dios, «el primero y el Último» (1,8), Aquel que siempre ha existido y nunca dejará de existir. Alaba la *pobreza* de esa iglesia y denuncia la calumnia de algunos judíos contra los cristianos ante las autoridades paganas. Esta iglesia no recibe; es animada a la fidelidad frente a las pruebas. La «muerte segunda» se refiere a la condenación definitiva (cfr. *Apc* 20,6.14; 21,8).

La tercera «carta» se dirige a *Pérgamo* (2,12-17). En esta ciudad se encuentra el «trono de Salomón», alusión al culto al Emperador o a Esculapio, el dios taumaturgo. El «maná oculto» recoge una interpretación cristiana que ve en él una figura de la Eucaristía. Al vencedor se le dará una «piedrecita blanca», en la que está escrito un «nombre nuevo». Es el nombre de Dios o de Cristo, con el que están marcados los elegidos (2,24; cfr. 14,1). Se opone a los que llevan el nombre de la bestia o su cifra (4,11; cfr. 13,17).

El Salmo 2 aplicado al vencedor en la cuarta «carta» (2,18-29), dirigida a *Tiatira,* indica que el cristiano que pase por la muerte con Cristo participará de su Reinado sobre el mundo. Cristo es «el Hijo de Dios» —única vez que aparece este título en el *Apc*—. Los atributos de su divinidad son la *ciencia divina* y el *poder.* A los vencedores se dará la participación en la Resurrección y Gloria de Cristo expresada por la imagen de la «estrella de la mañana» (22,16). Se alaba a la comunidad por su crecimiento en la virtud.

Quinta «carta» (3,1-6): *Sardes,* en diversas guerras, había sido tomada por sorpresa. Cristo la amenaza con su venida como «ladrón» —cfr. *Mt* 24,42-51; *Mc* 13,36; *Lc* 12,39ss.; *1 Thes* 5,2; *1 Pet* 3,10). Sardes se distinguía también por su industria de telas y lanas; de ahí la alusión a las vestiduras blancas concedidas a esta iglesia, usadas en los ritos bautismales, como imagen de la purificación y salvación. Se le recrimina que vive de nombre, pero de hecho está muerta. Le

9. Cfr. SEGALLA, G., *Panoramas del NT,* cit., p. 325.

exhorta a la vigilancia y a la fidelidad: el nombre de los vencedores será escrito en el «libro de la vida» (*Lc* 10,20; *Phil* 4,3).

A *Filadelfia* se destina la sexta «carta» (3,7-13). Otra vez se menciona la corona y el nombre nuevo, que «hace al cristiano una columna del templo de Dios, un ciudadano de la nueva Jerusalén, de la Iglesia». Los títulos con que se presenta Cristo manifiestan su divinidad[10]. Elogia la *fidelidad* de esta comunidad y, como premio, se le concede una puerta abierta que nadie podrá cerrar. Sobre la «sinagoga de Satanás» y los enemigos, que reconocerán su derrota evoca a *Is* 49,23 y 60,14, donde se predice el homenaje y acatamiento que las naciones rendirán al pueblo elegido.

Por último, la séptima «carta» (3,14-22), va dirigida a la iglesia de *Laodicea,* con graves advertencias por su tibieza y jactancia. Laodicea era celebrada por sus riquezas, sus aguas termales y su escuela médica, en donde se fabricaba un famoso colirio para los ojos. De nada de ello deben alardear los fieles de esta iglesia. Les queda un margen para arrepentirse. El premio que les pone a la vista está inspirado en *Cant* 5,2: Cristo es quien llama a la puerta[11]: es el anhelo de Dios que nos llama a su intimidad.

10. «El Santo» es propio de Yahwéh (cfr. *Lev* 11,44; *Ios* 24,19; *Is* 6,3; 13,6; *Iob* 6,10; etc.). «El Veraz», el Verdadero (cfr. *Ioh* 1,9; 4,23; 7,28; 15,1; 17,3), evoca la fidelidad de Dios en cumplir sus promesas (cfr. *Ps* 86,15; 116; 135). «El que tiene la llave de David», poder de abrir y cerrar, significa la soberanía absoluta de Cristo (cfr. *Mt* 16,19; 18,18).

11. Jesucristo recibe el título de «Amén», que Is 65,16 aplicaba a Yahwéh (cfr. *2 Cor* 1,20). «Amén» hace referencia a la verdad, y está en relación con el título de «Veraz» de la carta anterior. Subraya la firmeza del Señor.

QUINTA PARTE

SALVACIÓN Y TIEMPO FUTURO

Capítulo VIII
LA ESCATOLOGÍA GENERAL DEL NT

46
ESCATOLOGÍA DE LOS SINÓPTICOS (I)
El inicio del «tiempo escatológico»

1. Presentación «sinóptica» de la Parusía

Comenzamos el estudio de la *Escatología General del NT* por el *Discurso escatológico* de Jesús, pues los elementos recogidos por los Sinópticos serán la base de las demás perspectivas que aparecen en el resto del NT. El tema central de la predicación de Jesús es el Reino o Reinado de Dios. Juan Bautista había proclamado la llegada inminente del Reino, que exigía la conversión y penitencia, el cambio de mente y de conducta[1]. Jesús anuncia también el comienzo de ese Reinado[2]. El anuncio de esa inminencia está transmitido en antiguas expresiones proféticas que pretendían urgir a la conversión (*Mt* 10,23; 16,28; 24,34). Con ellas no se intenta precisar una fecha, que incluso Jesús excluye expresamente. El Reino aparece con comienzos humildes y ocultos, como una realidad que se desarrollará con el tiempo[3]. En las parábolas del Reino se hace referencia al juicio que ocurrirá al fin del mundo[4]. La descripción de la Parusía no ha de tomarse desconectada de la realidad presente, sino que seremos juzgados según la fe y las obras de amor que realizamos en esta vida.

i) *La mirada profética de Jesús y la revelación del AT*. Las profecías del AT no eran fáciles de entender hasta su cumplimiento en Jesucristo. De manera semejante, las profecías del NT no quedarán del todo esclarecidas hasta la segunda venida del Señor. Los profetas del AT solían contemplar el futuro como en un solo plano, en el que las distancias de tiempo no son percibidas; es como una visión con perspectiva defectuosa. Algo parecido a nuestra visión natural del sol o las es-

1. Cfr. *Mt* 3,2; 4,17. Cfr. Feuillet, A., «El Reinado de Dios y la persona de Jesús», en Robert, A. Feuillet, A., *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1965, NT, vol. 2, pp. 693-708.
2. Cfr. *Mt* 4, 17.
3. Cfr. *Mt* 12,28; 13,24-30.31-33; *Mc* 4,26-29.
4. Cfr. *Mt* 13,36ss.

trellas: las vemos ciertamente, pero no podemos saber por solos los sentidos las distancias que nos separan de ellas. Cuando Jesús habla del futuro, su palabra tiene también, en cierta medida, la «perspectiva profética»[5]. En el «Discurso escatológico» de los Sinópticos, hay dos planos: la destrucción de Jerusalén (conquistada por Tito en el año 70 d.C.), y el fin del mundo y *Parusía.* Ambos parecen solaparse y confundirse en uno solo, como dos diapositivas colocadas a la vez ante el foco del proyector[6]. Entremezclada con las profecías escatológicas hay una enseñanza moral: a la espera de tales acontecimientos, Jesús exhorta a la vigilancia sobre la conducta moral: sea cual fuere el tiempo de esa venida, nos debe encontrar preparados.

En nuestra interpretación de la palabra profética de Jesús media también la recepción y transmisión por parte de la tradición primitiva y de la comprensión del evangelista. Ni tradición ni evangelista conocían con exactas dimensiones temporales ni espaciales el alcance de esas palabras. Tampoco nosotros las conocemos, aunque el tiempo transcurrido nos proporcione algunos elementos para construir el horizonte. El escritor sagrado tiende, pues, a situar en su propia perspectiva la profecía de Jesús. No podía ser de otra manera, pues cada hagiógrafo entiende las cosas restringidamente, con arreglo a su inteligencia limitada, aunque sea elevada por la gracia de la inspiración bíblica[7]. Y no sólo eso, Jesús recurre a veces al AT, y cita palabras de los Profetas[8], en las que ve tipos o figuras de la época mesiánica[9]. Así, la destrucción de Jerusalén es una figura o *tipo* de la consumación final. La suerte de Jerusalén y su Templo, centro de la Antigua Alianza, tiene significación «típica» con respecto a los acontecimientos del mundo, en los que el *reino escatológico de Dios* está ya gravitando[10].

5. Cfr. GOMÁ, I., *El Evangelio según San Mateo,* Marova, Madrid 1976, vol. 2, p. 473.

6. De ahí la dificultad de interpretar este discurso y las divergencias entre los estudiosos. Unos parten del doble plano, aunque no haya acuerdo en su distribución por versículos o secciones: unos y otras ¿cuándo se refieren a la destrucción de Jerusalén y del Templo y cuándo al fin del mundo? Otros estiman que las expresiones tienen a la vista tanto el plano inmediato de la caída de Jerusalén, como el lejano del fin del mundo. Otros restringen las palabras de Jesús sólo a la Parusía. Otros sólo a la destrucción de la Ciudad Santa. El tema es, pues, realmente dificultoso. Cfr. PROFS. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura,* NT, vol. 1, pp. 249-267; PROFS. DE SALAMANCA, *Biblia Comentada,* vol. 5, pp. 335-387.

7. Cfr. VACCARI, A., *Il discorso escatologico nei Vangeli,* en "Studi Catt." 68 (1940), pp. 3-22.

8. A veces evoca a la vez varios textos: Isaías, Daniel, Zacarías, Amós, Miqueas, Joel... y Génesis, Éxodo, etc. Cfr. TRILLING, W., *El Evangelio según San Mateo,* Herder, Barcelona 1970, p. 257 y nota 89.

9. Por ejemplo: la referencia a «los tiempos de Noé».

10. «Esta combinación de la ruina de Jerusalén y del fin del mundo expresa por lo demás una verdad teológica. Porque, si bien los dos acontecimientos son cronológicamente distintos, hay, sin embargo, entre ellos un nexo esencial, ya que el primero es el preámbulo y la prefiguración del segundo. La ruina de Jerusalén señala el fin de la antigua Alianza, con un retorno del Cristo que viene a inaugurar su reinado en la Iglesia. Este acontecimiento decisivo en la historia de la salvación no se repetirá hasta el fin de los tiempos, cuando Dios ejerza sobre todo el género humano, ya elegido en el Cristo, el mismo juicio que ejerció la vez anterior sobre el primer pue-

ii) *La era escatológica ya ha comenzado.* La Parusía del Hijo del Hombre es la meta del mundo presente y el inicio de la plenitud del Reinado de Dios. Con la vida terrestre de Jesús se ha iniciado la *era escatológica.* La Parusía es la plenitud de una etapa salvífica ya existente aunque en estado imperfecto. Dios-Padre es el que determina el día. Jesús adopta la palabra del *Ps* 90,4, de que ante los ojos de Dios, *mil años son como el día de ayer. 2 Pet* 3,8 recordará también esta verdad, para hacer entender la «dilación» de la Parusía[11].

Jesús inicia, pues, el tiempo escatológico y hace presente el Reinado definitivo de Dios. Juzgado y condenado por los hombres, vendrá otro día —*el día de Yahwéh*— a juzgar y sentenciar a los hombres para siempre. El *Discurso escatológico* de los Sinópticos viene a ser como una polifonía de advertencias y visiones para la conducta del cristiano entre la primera y la segunda venida de Cristo. El núcleo ético es la doctrina sobre la vigilancia. El crecimiento del Reinado de Dios en la tierra se realiza en el tiempo y en el espacio. La simiente, en la parábola del Reino, se va desarrollando lo mismo que la mala hierba; la recolección viene después de la siembra. No se dice cuánto ha de durar ese crecimiento. Durante ese tiempo continuarán la tribulacion y los padecimientos de los elegidos[12]. Esta situación acompañará al Reino de Dios entre las dos venidas de Cristo, mientras que la gloria está reservada para la consumación.

2. El «Discurso escatológico» de Jesús en los Sinópticos

Para entender el «Discurso escatológico» veamos cuatro temas preliminares: la «agrupación temática» de los evangelistas; la despedida o testamento espiritual de Jesús; el género literario del discurso; y, finalmente, su estructura y contenido[13].

i) *La agrupación temática de los evangelistas.* Con frecuencia, los evangelistas ordenan las palabras de Jesús por motivos de semejanza *temática;* por ello, tales palabras pueden no estar encuadradas en sus circunstancias cronológicas[14]. La

blo elegido» (*Biblia de Jerusalén,* nueva edic. revisada, Desclee de Brouwer, Bilbao 1978, nota a *Mt* 24).

11. Cfr. MEINERTZ. M., *Teología del Nuevo Testamento,* Fax, Madrid 1966, pp. 56-69.

12. Cfr. *Mt* 13,21.32; 5,10; 10,22; 23,44; *Mc* 13,9-13; *Lc* 12,11ss; *Ioh* 15,20.

13. El Discurso Escatológico de los Sinópticos ha sido objeto de muchos estudios, que sostienen posiciones divergentes desde el punto de vista de la crítica literaria. Cfr. los artículos publicados en el volumen colectivo dirigido por DUNGAN, D.L., *The Interrelations of the Gospels,,* Leuven 1990. Estos estudios son: TUCKETT, C.M., "The eschatological Discourse", pp. 63-76; NEYRINCK, F., "The Eschatological Discourse". pp. 108-124; MCNICOL, A.J., The Composition of the Eschatological Discourse", pp. 157-200; BOISMARD, M.-E., "La "Two-Gospels Hypothesis": le discours eschatologique", pp. 265-288; MCNICOL, A.J.,"Synopsis: The Eschatological Discourse", pp. 615-628.

14. Los *logia Iesu* pudieron tener vida independiente, y no deben explicarse simplemente por el contexto en que están encuadrados. Así, algunas sentencias acerca del Reino de Dios pue-

primera parte del «Discurso» está formada por un conglomerado heterogéneo de frases. Mateo coincide sustancialmente con Marcos, aunque presenta desarrollados algunos temas, como el de las persecuciones y de la misión, y la prevención contra un falso mesianismo. La *segunda parte* es una «exhortación» a la vigilancia, que Marcos trata muy brevemente. Mateo, en cambio, enlaza bastantas unidades que parecen independientes en su origen. El cuadro final del Discurso en Mateo es la descripción de Juicio.

ii) *¿Discurso de adiós o testamento espiritual de Jesús?* Con el *Discurso escatológico* finaliza el ministerio público de Jesús y se introduce la historia de la Pasión. Mateo enfatiza este contexto: el Hijo del Hombre, el mismo que vendrá con gloria divina a juzgar el mundo, va a ser entregado para morir en la Cruz (*Mt* 26,2). Esta proximidad entre *Escatología* y *Pasión* indica no tanto el orden cronológico, sino más bien el contraste dramático entre la gloria futura del Mesías y su presente humillación, es decir, la profunda lección teológica de que la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo realizan anticipadamente la vida de la Iglesia[15]. Por su ubicación antes de la Pasión, el Discurso escatológico tiene tono de despedida (como en los «discursos de adiós» de *Ioh* 13-17): Jesús da a sus discípulos un encargo doble: la misión de perpetuar el Evangelio y el destino de sufrir por Él y como Él...

iii) *Género literario.* El discurso lleva el sello del «estilo de Jesús». Está compuesto con *logia* que tienen en Él su origen. Pero esta circunstancia no reclama que Jesús mismo haya compuesto el discurso continuo. En su composición ha tenido parte la labor redaccional de los evangelistas y de las fuentes que estuvieran en su base. El Discurso escatológico es un «anuncio de exhortación profética» dirigido a los cristianos.

iv) *Estructura y contenido del discurso.* Seguiremos el texto de Mateo, con referencias a los pasajes paralelos de los otros dos Sinópticos. Mateo converge hacia el tema de la segunda Venida del Señor. Él es el que tenía que venir (*Mt* 11,3), el que ha llegado (*Mt* 5,17) y el mismo que «vendrá», contemplada su venida sobre todo desde el horizonte del *Juicio.* He aquí un posible esquema:

Prólogo: La pregunta de los discípulos: *Mt* 24,1-3; *Mc* 13,1-3; *Lc* 21,5-6.

Primera parte: «Apocalipsis Sinóptico»: *Mt* 24,4-35; *Mc* 13,5-31; *Lc* 21,7-33.

Enlace redaccional y contestación de Jesús: Ignorancia de la Parusía: *Mt* 24,36; *Mc* 13,32.

Segunda parte: Exhortación moral a la vigilancia: *Mt* 24,37-25,30; *Mc* 13,33-37; *Lc* 21,34-36.

Epílogo: La Parusía y el Juicio Final: *Mt* 25,31-46.

den ir seguidas en un mismo pasaje, aunque sus perspectivas fueran distintas; se hallan reunidas porque tratan del mismo tema. Cfr. GEORGE, A., GRELOT, P., *Introducción crítica al NT*, Herder, Barcelona 1983, vol. 1, pp. 301-307.

15. Cfr. GOMÁ, I., op. cit., p. 482.

3. Pregunta de los discípulos y comienzo del Discurso

El *Discurso sinóptico* —tan diversamente interpretado[16]— se contiene en *Mt* 24-25, *Mc* 13[17] y *Lc* 21[18]. Comienza según Mateo con estas palabras: *Después que Jesús salió del Templo*, que cierran la secuencia abierta en *Mt* 21,23 *(después que entró en el Templo...)*. Entre ambas claúsulas Mateo presenta a Jesús, el Hijo de David, predicando en la Casa de Dios. La «salida del Templo» tiene un matiz intencional. Que el Mesías se aleje del Templo implica que el AT pierde ya su *kairós* [19]. El evangelista presenta el *punto de partida* del «discurso» de Jesús en dos fases: la primera, al salir del templo; la segunda, en el monte de los Olivos.

i) *Admiración de los discípulos*. El Templo de Jerusalén era el orgullo de los judíos, por su magnificencia. Sus enormes sillares causaban una sobrecogedora impresión de permanencia (cfr. *Mt* 24,1-3). *Mc* 24,1-2 y *Lc* 21,5-6 señalan cómo la admiración por aquellas «piedras» provoca la sentencia profética de Cristo: *no quedará piedra sobre piedra*. En realidad, las palabras de Jesús trascendían el orden natural de los acontecimientos históricos. La destrucción material del Templo será consecuencia y señal de que prescribía su función.

ii) *Pregunta de los discípulos sobre la destrucción del Templo y el fin del mundo*. El anuncio de la destrucción del Templo deja consternados a los discípulos, que preguntan a Jesús por el momento de su ejecución que, según la mentalidad de los judíos de la época, debía identificarse con el fin del mundo[20]. Mateo y Marcos parecen presentar a Jesús caminando hacia Betania. Atravesando el torrente Cedrón, subiría por la ladera del monte, alejándose de la Ciudad Santa. En un momento hace un alto en el camino, en el monte de los Olivos, frente al Templo (*Mt* 24,3; *Mc* 13,3-4). Esta «puesta en escena» sirve de marco a la pregunta de los discípulos, pero, a la vez, tiene gran riqueza de significado, sobre todo en el texto de Mateo. Las expresiones «se le acercaron los discípulos», «a solas», les adoctrina «en el monte», etc., son recursos para enfatizar las palabras de Jesús. Mateo desdobla la respuesta en dos temas: el «tiempo» de la ruina del Templo; y la «señal» de la segunda venida gloriosa de Jesús. En cambio, Marcos apenas las insinúa y Lucas no las distingue (cfr. *Lc* 21,7).

16. Cfr. GOMÁ, I., *El Evangelio según San Mateo*, cit., 1976, vol. 2, pp. 467-592, con abundante bibliofrafía en pp. 586-592 y detrás de cada sección.

17. Cfr. SCHNAKENBURG, R., *El Evangelio según San Marcos*, Herder, 1973, pp. 193-231; SEGALLA, G., "Escatología y el Hijo del Hombre", en *Panoramas del NT*, Verbo Divino, Estella 1989, pp. 425-426.

18. Cfr. GOURGUES, M., *El más allá en el NT*, Verbo Divino, Estella 1993, pp. 7-24.

19. Esta pérdida será acentuada al morir Jesús por una misteriosa «señal» que preanuncia su desacralización (cfr. *Mt* 27,51).

20. A los discípulos les faltaba entonces la perspectiva para distinguir entre la destrucción del Templo y el fin del mundo (cfr. *Ioh* 14,26).

4. Esquema del llamado «Apocalipsis Sinóptico»

Del llamado «Apocalipsis Sinóptico» (*Mt* 24,4-35; *Mc* 13,5-30; *Lc* 21,7-33) puede hacerse el siguiente esquema:

I. Inicio del tiempo escatológico: Instrucciones: *Mt* 24,4-14; *Mc* 13,5-13; *Lc* 21,7-19.

i) El comienzo de los dolores.
ii) Las persecuciones a los discípulos.
iii) El Evangelio predicado en todo el mundo.

II. Tiempo de una gran tribulación: Avisos precursores: *Mt* 24,15-28; *Mc* 13,14-23; *Lc* 21,20-24.

i) Señales de la destrucción de Jerusalén.
ii) Señales de la Parusía.

III. La Parusía: anuncio apocalíptico: *Mt* 24,29-31; *Mc* 13,24-27; *Lc* 21,25-28.

i) Conmoción del cosmos.
ii) La señal del Hijo del Hombre.
iii) Reunión escatológica de los elegidos.

IV. Respuesta a los discípulos: Recapitulación: *Mt* 24,32-34; *Mc* 13,28-31; *Lc* 21,29-33.

i) Parábola de la higuera.
ii) No pasará esta generación.
iii) El cielo y la tierra pasarán.

5. Inicio del tiempo escatológico: Instrucciones de Jesús

Los discípulos consideraban la destrucción del Templo y el fin del mundo como un mismo acontecimiento. Dicho fin se podría conocer por algunas *señales*. Jesús responde, en primer lugar, dando a entender que no habrá señales precisas, tal como las entendía la apocalíptica judaica, pero que sobrevendrían muchas tribulaciones, que se prolongarían hasta el fin del mundo, y que constituirían una prueba para la fe.

i) *El comienzo de los dolores* (*Mt* 24,4-8; *Mc* 13,5-8; *Lc* 21,7-11). El Reinado de Dios en la tierra es tiempo de lucha y tribulación. Y, como la era escatológica se ha iniciado ya con Jesús, esos dolores deben ser apreciados escatológicamente[21]. Jesús hace una síntesis apocalíptica de la Historia y da una primera instrucción: *¡Que nadie os engañe!* Predice la aparición de falsos mesías: *pues muchos vendrán en mi nombre diciendo: Yo soy el Cristo, y seducirán a muchos* (*Mt* 24,4-5). Los otros dos Sinópticos se expresan de modo muy parecido (cfr. *Mc* 13,5-6; *Lc* 21,7-8). Después, hace otra advertencia: *¡No os turbéis!,* porque aún no es el fin.

21. Cfr. *Mt* 24,4-25; *Mc* 13,5-23; *Lc* 21,8-24. Entre esos dolores están la ruina de Jerusalén y del Templo. Son una figura del fin del mundo, pero no deben ser considerados como señal para calcular cuándo sobrevendrá ese fin.

Las *guerras, hambre y terremotos* (cfr. *Mt* 24,6-8) pertenecen a los «dolores de parto» mesiánicos, pero no significan todavía «el fin» (*Mc* 13,5-8; 13,21-23), prefiguran el fin del mundo, pero no indican su inminencia[22]. Así, la ruina del Templo tendrá sus signos propios y sucederá en aquella misma generación. El fin del mundo, en cambio, permanece en el secreto de Dios, y el tiempo de ese acontecimiento final ni siquiera el Hijo quiere revelarlo (cfr. *Mc* 13,7-8; *Lc* 21,9-11). La experiencia confirma que la existencia del hombre histórico es tiempo de dolor. Estamos ya, con la primera Venida de Cristo, en el comienzo del «tiempo de los dolores», que durará hasta su segunda Venida gloriosa. Estas instrucciones de Jesús tienen la intención de exhortar a la paciencia y perseverancia.

ii) *Las persecuciones a los discípulos* (*Mt* 24,9-13; *Mc* 13,9-13; *Lc* 21,12-19). Jesús profetiza que sobrevendrán a sus discípulos *persecuciones* por causa de la predicación del Evangelio. Se desatarán odio, escándalo, engaño e iniquidad. La advertencia más dolorosa es el peligro que corren sus seguidores por la crisis que pueden sufrir a causa de la persecución. Junto con el heroísmo de los mártires, prevé la debilidad de muchos: apostasía, tibieza y cobardía (*Mt* 24,9-13): Los discípulos serán conducidos como reos ante los tribunales judíos y paganos[23]. Habrá verdadero odio contra los cristianos, que se encenderá hasta en el seno de las familias y separará a los amigos[24]. La consecuencia será un enfriamiento de la caridad en muchos. *Lc* 21,12-19 y *Mc* 13,11, añaden un motivo de consuelo para esos tiempos difíciles: el Espíritu Santo asistirá a los perseguidos (*Mt* 10,22)[25]. Jesús termina con una nueva sentencia consoladora: *el que perseverare hasta el fin, ése se salvará* (*Mt* 24, 13)[26], palabras de exhortación a la perseverancia personal. Para cada hombre ese fin, hasta el cual hay que perseverar, es el momento de la muerte[27].

iii) *El Evangelio predicado en todo el mundo* (*Mt* 24,14; *Mc* 13,10). Las persecuciones y dificultades no tienen que encoger el celo apostólico de los discípulos, sino estimularlo. Jesús cuenta con ellos para la propagación del Evangelio. Pero añade una verdadera *señal* de la Parusía: la evangelización de los gentiles ha de dar cumplimiento a la voluntad salvífica universal de Jesús. *Y será predicado este Evangelio del Reino en todo el mundo* (oikouméne) *en testimonio para todas las*

22. Los discípulos no deben confundir cualquier catástrofe —hambres, terremotos, guerras—, o las persecuciones como señales de la proximidad del final del mundo.

23. Cfr. *Act* 4,1-21; 5,17-42; 5,21ss; 6,12ss; 16,25-34; 22,24-30; 28,30-31; 23,1ss; *2 Cor* 11,24. Tertuliano llamó a las sinagogas "fuentes de persecución" (*Scorpiace*, X,143), y la continuarán los gentiles. La comparecencia de los discípulos de Cristo ante los tribunales fue un precioso testimonio en favor del Evangelio, que en ocasiones sacudió la conciencia de quienes ostentaban el poder.

24. Cfr. *Mt* 10,17ss.

25. Dios tiene contados hasta los cabellos de nuestra cabeza (*Mt* 10,30; *Lc* 12,7; 21,18).

26. Cfr. también *Mt* 5,10-11; Cfr. *Act* 5,41; *Rom* 8,18; *1 Pet* 4,12-14). San Justino (s. II) llega a decir que «contra nosotros el solo nombre de cristiano sirve de prueba» (*Apología*, I,4,4).

27. Cfr. también *Mt* 10,22; *1 Pet* 5,9.

gentes (ethne); *y entonces vendrá el fin* (*Mt* 24,14; cfr. *Mc* 13,10). Los *ethne* o *goyim* (*Mt* 4,15) son los gentiles, antes menospreciados (*Mt* 5,47; 6,32) y excluidos o, al menos, subordinados a Israel en la esperanza del Reino. Ahora se les ofrece el camino de la Salvación. Una vez más tenemos en el lenguaje profético superpuestos los planos del presente y del futuro escatológico. En efecto, antes de la destrucción de Jerusalén, ya los Apóstoles habían predicado la Buena Nueva por el mundo. De modo correlativo, antes del final de los tiempos llegará a todos los pueblos la noticia y la oportunidad de la conversión por medio de la predicación de la Iglesia (aunque ello no significa que todos los hombres la acepten de hecho). No está, pues, en la intención de Jesús determinar una fecha, sino dar sentido a la misión apostólica de llevar el Evangelio a todo el mundo, preparar la implantación definitiva de su Reinado. La Parusía, pues, señala el norte hacia el que camina el nuevo pueblo de Dios.

6. Tiempo de una gran tribulación: Avisos precursores

Tras el anuncio del tiempo escatológico, vienen las «señales» precursoras de una gran tribulación, unas relativas a la caída de Jerusalén y otras a la Parusía.

i) *Señales de la destrucción de Jerusalén* (*Mt* 24,15-22; *Mc* 13,14-20; *Lc* 21,20-24). Pueden distinguirse: «la abominación de la desolación»; los avisos para buscar refugio ante la catástrofe; y la mención de una gran calamidad y su relación con los elegidos. La *abominación de la desolación* es el inicio de la *desgracia* que caerá sobre Jerusalén: *Cuando veáis, pues, la abominación de la desolación, predicha por el profeta Daniel, erigida en el lugar santo —quien lea, entienda—* (*Mt* 24,15)[28]. Jesús cita las palabras de *Dan* 9,24-27.[29] que hablan de la *abominación de la desolación*[30] que ocurrirá en el lugar santo[31]. Así lo recogen Mateo y

28. Cfr. *Mc* 13,14a; *Lc* 21,20.

29. Son la profecía de las setenta semanas. El autor del libro de Daniel quiere confortar a los israelitas fieles en su resistencia contra la opresión de Antíoco IV Epífanes. Reinterpretando a *Ier* 25,11-12; 29,16ss., ante quienes sufren pone la certeza de una restauración inmediata. Pero al describir esa futura era triunfal, trasciende los límites de la historia y señala a Israel en el horizonte futuro de un Reino eterno de justicia y de santidad (*Dan* 9,24).

30. La expresión se encuentra tres veces en Daniel (9,27; 11,31; 12,11) y también en *1 Mach* 1,54 (cfr. *1 Mach* 5,6). La cita en *Mt* y *Mc* no alude a uno de los textos del profeta Daniel, sino al «hecho» que se encuentra en todos ellos. Según *1 Mach* 1,54.59 la «abominación» consistió en un ara pagana, puesta sobre el altar de los holocaustos del Templo de Jerusalén, en diciembre del año 167 a.C., por orden de Antíoco IV Epífanes. El sacrilegio suponía la dedicación del altar y del Templo a Zeus o Júpiter Olímpico (cfr. *2 Mach* 6,2). Constituía una gravísima injuria a la conciencia de Israel, con la que culminaba la invasión y ocupación crueles. (Cfr. *1 Mach* 1 y *2 Mach* 6-7). Tres años después, Judas Macabeo, victorioso, celebró la Purificación del Templo, instituyendo la fiesta anual de la *Hanukkáh*.

31. El «lugar santo»: el uso más común de este término es el Templo (cfr. *Act* 6,13; 21,28), aunque se podría aplicar a toda la tierra de Israel (cfr. *Esd* 9,8). El hecho histórico al que se refe-

Marcos. Pero sólo el primero cita explícitamente tal texto con unas palabras *(to rethèn dià...)* que, aunque puestas en boca de Jesús, equivalen redaccionalmente a una de sus típicas citas del cumplimiento de las profecías. Jesús aplica este episodio de la historia de Israel a la futura destrucción de Jerusalén; por esto pide —«quien lea entienda»— una mayor atención al texto de Daniel. Jesús profetiza suficientemente la destrucción de Jerusalén, actualizando la profecía de Daniel: vendrá una nueva manifestación desoladora.

Siguen las palabras: *Entonces los que están en Judea huyan a los montes; quien esté en el terrado no baje a tomar nada de su casa; y quien está en el campo no vuelva atrás para tomar su manto. ¡Ay de las que estén en cinta o criando en aquellos días! Rogad, pues, para que no ocurra en invierno* (*Mc* 13,14b-17)[32]. Las expresiones para la huida precipitada son gráficas, en coherencia con el estilo de Jesús. Efectivamente, años más tarde, cuando los cristianos de Judea vieron que los ejércitos romanos cercaban la Ciudad, recordaron la profecía del Señor y huyeron a Transjordania[33]. Del mismo modo, las advertencias de que los que estén en *Judea* huyan a los montes y de que se aumentarán las tribulaciones si ocurrieren en día de sábado, debieron de cumplirse en los acontecimientos de la primera guerra judía[34]. En cualquier caso, no hay que perder de vista la significación «típica» de estos acontecimientos con respecto al fin del mundo. De ahí, sin duda, las fuertes expresiones de Jesús para anunciar *la gran tribulación* de *los elegidos.* La calamidad será tan grande que no tendrá precedentes[35]: *y si tales días no fuesen abreviados, no se salvaría nadie; pero en atención a los elegidos serán abreviados aquellos días* (*Mt* 24,22). Dios mitiga los castigos de los pecadores en gracia de los «elegidos».

ii) *Señales de la Parusía* (*Mt* 24,23-28; *Mc* 13,21-23). Enlazando con la profecía sobre la destrucción de Jerusalén, Jesús anuncia su segunda Venida. Son palabras misteriosas y oscuras: *Entonces, si alguien os dijese que el Cristo está aquí o allí, no lo creáis; porque surgirán falsos mesías y falsos profetas, y se presentarán con grandes señales y prodigios para engañar, si fuera posible, incluso a los elegidos. Mirad*

ría «la abominación» del Templo en tiempos de Antíoco IV y el contexto evangélico (*Mt* 24,1-2) coinciden en circunstancias paralelas.

32. Compárese con *Mt* 24,16-21 y *Lc* 21,21-24.

33. Así afirma EUSEBIO, *Historia Eclesiástica*, III,5.

34. Según Flavio Josefo, en el asedio de Jerusalén del año 70 d.C. murieron un millón cien mil personas (cfr. *Guerra judaica*, VI,420). El cerco se produjo estando la ciudad superpoblada por peregrinos que habían acudido con motivo de la Pascua. Por esta circunstancia, la cifra de Flavio Josefo puede estar no lejana a la realidad. Cfr. AUZOU, G., *La Tradición bíblica*, Fax, Madrid 1961, pp. 409-414.

35. A pesar de todo, son tiempos de salvación, establecidos por la Providencia divina para bien de los que aman a Dios (cfr. *Rom* 8,28). Por eso hay que afrontarlos con filial confianza. ¿De qué salvación se trata en *Mt* 24,22? Sin duda, de la salvación física, pero también de la salvación eterna: la tribulación incluye la dimensión física (terremotos, cataclismos, guerras) y la espiritual (falsos profetas, herejías, etc.).

que os lo he predicho. Si, pues, os dijeran que está en el desierto, no vayáis; o que está en un lugar oculto, no lo creáis (*Mt* 24,23-26). Quedan en la penumbra muchos acontecimientos, de los cuales habla sólo genéricamente. En este momento[36] es cuando la visión pasa de las señales escatológicas al día de la *Parusía*. Lo que verdaderamente importa es mantener la confianza en las palabras de Jesús (*Mt* 24,25; *Mc* 13,23) y perseverar hasta el fin[37]. La Parusía será manifiesta y universal: las imágenes del relámpago y de los cadáveres y las águilas sirven para mostrar los dos actos principales de la Parusía: la aparición fulgurante del Hijo del Hombre y la reunión de los elegidos en torno a Él: (*Mt* 24,27-28)[38].

36. Cfr. *Mt* 24,24-27. Se repite el esquema de *Mt* 24,4-13: entre la caída de la Ciudad Santa y el fin del mundo se renovarán los sufrimientos de los cristianos (*Mt* 24,23-24).

37. *Mt* 24,26-28 parece ser una intercalación si lo comparamos con el pasaje paralelo de *Lc* 17,23-24.37; quizá proceda de otras circunstancias distintas. Subraya el acontecer de la Parusía como hecho repentino, imprevisible y universal.

38. *De la misma manera que el relámpago sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del Hombre. Dondequiera que esté el cuerpo* [cadáver] *allí se reunirán las águilas* [o buitres]. *Mt* 24,28 es de difícil interpretación: parece ser un proverbio tomado de la rapidez con que las aves de rapiña se lanzan sobre su presa. San Pablo expresó la fuerza de atracción que ejercerá entonces el Hijo del Hombre diciendo que los justos serán arrebatados a las nubes, «al encuentro del Señor en los aires» (*1 Thes* 4,17). Cfr. PROFS. DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, cit., vol. 5, pp. 365-366.

47
ESCATOLOGÍA DE LOS SINÓPTICOS (II)
La Parusía y el Jucio Final

1. La Parusía en los Sinópticos: el anuncio apocalíptico

Los Evangelios Sinópticos anuncian la segunda venida de Cristo en visiones y expresiones relacionadas con pasajes del profeta Daniel. En el horizonte se contempla una conmoción escatológica del universo y la reunión de los elegidos en torno al Señor.

i) *Conmoción del cosmos* (*Mt* 24,29; *Mc* 13,24-25; *Lc* 21,25-26). Con perspectiva profética, los Sinópticos contemplan la Parusía y sus acontecimientos en conexión con la *tribulación* escatológica de la tierra, es decir, catástrofes de la naturaleza. Las criaturas irracionales expresarán a su modo el estremecimiento ante el Juez supremo, Jesucristo, que volverá en la majestad de su gloria[1]: Son la expresión literaria de concepciones teológicas: el señorío de Dios sobre el mundo y la historia.

ii) *La señal del Hijo del Hombre* (*Mt* 24,30; *Mc* 13,26; *Lc* 21,27). En esos momentos se hará ver el Hijo del Hombre (*Mc* y *Lc*), o la señal de Hijo del Hombre *(Mt)*, sobre las nubes del cielo «con grande poderío y majestad», para juzgar al mundo. Con estas expresiones, en los textos de los Sinópticos se actualiza y se reinterpreta la visión del Hijo del Hombre del profeta Daniel (*Dan* 7,12-14). Su Venida instaura el reino eterno de los santos (*Dan* 7,27). La identidad del Hijo del Hombre con Jesús es inequívoca[2]. La «nube» (*Mt* 17,5) es signo de

1. El sintagma «potestades de los cielos» fue identificado por algunos Padres, como san Jerónimo (*Comm. in Matth, in loc.*) y san Juan Crisóstomo (*Hom. sobre S. Mateo,* 77) con los ángeles, admirados por los acontecimientos. Puede entenderse también como fuerzas cósmicas, astros del firmamento. Será el cumplimiento de profecías del AT (cfr. *Is* 13,10; 34,4; *Ez* 32,7). Las descripciones de la conmoción cósmica final supone ideas veterotestamentarias sobre la constitución del cosmos, según *Gen* 1,14-17 y algunos Salmos. Cfr. Casciaro,-Monforte, *Dios, el mundo y el hombre...* cit., pp. 329-389.

2. Cfr. Díez Macho, A., *La cristología del Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera,* en "Scripta Theologica" 14,1 (1982), pp. 189-201.

la Gloria divina (Mt 17,2); el Hijo del Hombre vendrá con «gran gloria». Esas nubes son del «cielo» para indicar el orden divino. Mateo reporta algunos rasgos más: el primero es la «señal» del Hijo del Hombre. Se ha interpretado esta «señal» como un fenómeno a la inmediata Venida del Señor[3]. Pero es probable que Mateo use el vocabulario del estilo apocalíptico; en este caso querría decir simplemente que el mismo Hijo del Hombre será la gran señal en el cielo al aparecer sobre las nubes. El otro rasgo es una relectura cristiana de la segunda parte del libro de Zacarías: todas las tribus de la tierra se darán golpes de pecho (*Zach* 12,10-14), cuando vean aparecer sobre las nubes al Hijo del Hombre. También san Juan presenta juntas las dos alusiones (*Apc* 1,7).

iii) *Reunión escatológica de los elegidos* (*Mt* 24,31; *Mc* 13,27; *Lc* 21,28). Se completa la visión de la Parusía con la reunión de los elegidos en torno a Jesús golrioso. La descripción sigue el estilo escatológico: los ángeles, el sonido de la trompeta, de un extremo a otro de la tierra. En esta perspectiva universal los elegidos *(eklektoí)* del Hijo del Hombre, son los «llamados y elegidos y fieles al Cordero» según san Juan[4]. Mateo ve significada la conmoción escatológica del universo en los sucesos que siguen a la muerte de Jesús (*Mt* 27,45.51); del mismo modo, en el encuentro con los discípulos en el monte de Galilea (*Mt* 28,18), y, seguramente, la *eklesía* de los reunidos en su Nombre (*Mt* 18,20) como anticipación de la reunión escatológica de los elegidos.

2. La respuesta de Jesús a sus discípulos: Recapitulación

Antes de pasar a las consecuencias morales del anuncio de la Parusía, Jesús responde de modo indirecto a la pregunta de sus discípulos, mediante una parábola y dos sentencias.

i) *Parábola de la higuera* (*Mt* 24,32-33; *Mc* 13,28-29; Lc 21,29-31). No se trata aquí de aquella otra higuera maldita (*Mt* 21,19ss) que simboliza al pueblo de Israel. Como en las parábolas de Jesús pueden distinguirse dos aspectos: la imagen terrena y el mensaje moral que evoca por analogía. ¿Cómo interpretar el sintagma *todas estas cosas*? ¿Se refiere a la Parusía descrita inmediatamente antes (Mt 24,24-27), o a las «señales» de la primera parte del discurso, y que no anuncien la «proximidad» de la Parusía? Hay que tener en cuenta que Lucas, antes de la parábola de la higuera, y a continuación de las señales de la Parusía, dice que *cuando estas cosas comenzaren a suceder* podrá tenerse la consoladora esperanza de

3. Tratándose de un cortejo majestuoso, «señal», *semeion* podría significar «enseña» o insignia del triunfador (cfr. *Ez* 17,15; *Is* 11,12). En esta línea ha sido interpretada como la Cruz gloriosa que resplandecerá como el mismo sol. La Liturgia de la Cruz sigue esta interpretación.

4. *Apc* 17,14. Cfr. «elegidos de Dios» en *Rom* 8,33; *Col* 3,12; etc. y «elegidos de la Diáspora cristiana» en *1 Pet* 1,1.

que *se acerca* la redención. Según Lucas, son los acontecimientos mismos de la Parusía los que han de aclarar qué es lo que se encuentra ya «a las puertas»; es decir, el final redentor es señal de que se acerca el reino de Dios, la consumación final. La interpretación, pues, del pasaje no se nos presenta clara.

ii) *No pasará esta generación* (*Mt* 24,34; *Mc* 13,30; *Lc* 21,32). En Mateo y Marcos, al final de la parábola de la higuera se leen estas ambiguas palabras: *En verdad os digo que no pasará esta generación sin que todo esto suceda* ¿Qué significa aquí «esta generación *(geneá)*»? Como en todo el discurso, y contra la petición de los Apóstoles (*Mc* 13,4), Jesús rehúsa dar una indicación concreta de tiempo. Dos versículos después (*Mc* 13,32) se subraya la incertidumbre de aquel día. Resultaría, pues, contradictorio que aquí se hubiese pretendido dar una concreción cronológica. ¿Se puede entender *geneá* por la generación presente en tiempo de Jesús? *Geneá* se emplea en los Evangelios no tanto como «generación presente», sino más bien como el pueblo judío como tal; al dirigirse Jesús a los presentes lo hace en cuanto representantes actuales de dicho pueblo, sin reducir a éste a la sola generación del momento. Por eso, «esta generación» puede interpretarse aquí en el sentido de «pueblo judío». La referencia temporal de *no pasará* permanece, pues, incierta. Parece que lo que se quiere enfatizar es que *esta generación,* la que ha sido privilegiada con la predicación y milagros de Jesús, comparecerá, juntamente con toda la humanidad, ante el Hijo del Hombre, en la Parusía[5].

iii) *El cielo y la tierra pasarán* (*Mt* 24,35; *Mc* 13,31; *Lc* 21,33). La solemnidad del discurso de la Parusía queda acentuada por las palabras: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (*Mt* 24,35; *Mc* 13,31; *Lc* 21,33). Evocan a *Is* 40, 8 y *Ps* 119 [118], 89[6], equiparando las palabras de Jesús con las de Yhwh.

3. La ignorancia del tiempo de la Parusía

La respuesta de Jesús a los discípulos es terminante: no se revelará el día ni la hora de la Parusía (*Mt* 24,36; *Mc* 13,32).

i) Se lee en los textos casi idénticos de Mateo y Marcos: *Pero acerca de aquel día y hora nadie sabe, ni los ángeles de los Cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre* (*Mt*

5. La culpa de «esta generación» traerá como castigo que «vuestra casa quedará desierta»; es decir, el Templo —como centro del pueblo escogido— será destruido. Pero cabe la esperanza de que ese pueblo, cuando ocurra la nueva venida de Jesús, vuelva a clamar: «¡Bendito el que viene en nombre del Señor!». Esta exclamación de *Ps* 118,26, con la que una multitud aclamó a Jesús a su entrada en Jerusalén (*Mt* 21,9), será el saludo mesiánico con el que los israelitas —entrados en razón por los padecimientos—, recibirán a Jesús en su segunda venida.

6. «La hierba se seca, la flor se marchita, / pero la palabra de nuestro Dios / permanece por siempre» (*Is* 40,8).

24,36)[7]. La expresión *aquel día* es usada en la Biblia para indicar el día del juicio de Dios a todos los hombres[8].

La frase *ni el Hijo del Hombre* falta en algunos manuscritos griegos de Mateo y viene en otros más importantes. Hoy día se considera auténtica en Mateo. A su vez, del texto casi literalmente idéntico de *Mc* 13,32, los manuscritos griegos son casi unánimes en reportarla, por lo que se considera auténtica en Marcos. Esta célebre frase ha ocasionado desde la antigüedad cristiana muchas dudas entre los intérpretes y teólogos. Es uno de los textos que empleó Arrio para negar la divinidad de Jesús. Arrio fue condenado en el primer concilio ecuménico, celebrado en Nicea el año 325.

San Agustín dio una explicación que ha sido seguida comúnmente en Teología: «Nuestro Señor Jesucristo, que nos ha sido enviado como Maestro, ha dicho que ni siquiera el Hijo del Hombre conocía el día del juicio, porque no entraba en las atribuciones de su magisterio el que nos lo enseñara» (*Enarrationes in Psalmos*, 36,1). Hacia el año 600, el papa S. Gregorio Magno, en *Carta a Eulogio*, patriarca de Alejandría, escribía: «Sobre lo que está escrito que "el día y la hora, ni el Hijo ni los ángeles lo saben" [*Mc* 13,32], rectamente sintió vuestra santidad que ha de referirse con toda certeza, no al mismo Hijo en cuanto es cabeza, sino en cuanto a su cuerpo que somos nosotros (...). Dice también Agustín (...) que puede entenderse del mismo Hijo, pues Dios omnipotente habla a veces en estilo humano (...). De ahí que se puede dar un sentido más sutil al pasaje; es decir, que el Unigénito encarnado y hecho por nosotros hombre perfecto, ciertamente en la naturaleza humana sabe el día y la hora del juicio; sin embargo no lo sabe por ella, porque Dios hecho hombre, el día y la hora del juicio lo sabe por el poder de su divinidad (...). Así, pues, la ciencia que no tuvo por la naturaleza humana, por la que fue criatura como los ángeles, ésta negó tenerla como no la tienen los ángeles que son criaturas»[9].

¿Por qué se abstiene Jesús de revelar el día del juicio? Según la tradición cristiana común, no porque lo desconozca, sino porque no era misión suya revelarlo. Ésta es la postura de Sto. Tomás: «"Ignorar el día y la hora" significa que no lo dará a conocer, pues preguntado por los apóstoles no se lo quiso revelar»[10]. La razón para no revelarlo debió de ser mantenernos vigilantes, y reafirmar la trascendencia de este designio divino.

Pero éste y algunos otros textos han planteado el tema del conocimiento de Jesucristo. El pensamiento cristiano, reflexionando sobre los datos del NT, ha distinguido en el alma humana de Jesús tres clases de ciencia: 1) La *ciencia ad-*

7. *Sin embargo, acerca de aquel día o de la hora nadie lo sabe, ni los ángeles en el Cielo, ni el Hijo, sino el Padre* (*Mc* 13,32).
8. Cfr. *Am* 2,26; 8,9.12; *Is* 2,20; *Mich* 2,4; *Mal* 3,19; *Mt* 7,22; *Mc* 13,32; *Lc* 10,12; *2 Tim* 1,12, etc.
9. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum...*, 474-475.
10. Santo TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, III Pars, q.10,a.2 ad 1.

quirida, por la cual, como los demás hombres, adquiría nuevos conocimientos a partir de las experiencias sensibles. Esta ciencia, evidentemente, crecía con el paso de los años. 2) La *ciencia infusa*, que perfeccionaba su inteligencia y por la que conocía las cosas, incluso las ocultas, como el interior de los corazones de los hombres. 3) La *ciencia de los bienaventurados* (visión de la esencia divina) en razón de la unión hipostática (unión de la naturaleza humana de Cristo con la divina en la única persona del Verbo). Sobre la existencia de la primera clase de ciencia no cabe duda. Respecto de la existencia de las otras dos hay entre los teólogos una común aceptación. Lo que se discute es sobre el alcance preciso de ellas y sobre los matices de su desarrollo en el alma humana de Cristo. Es ésta una cuestión difícil, para la que hay que remitirse a los tratados teológicos sobre Cristología.

La respuesta del *Discurso escatológico* deja totalmente indeterminado el tiempo de los últimos sucesos de la historia humana: sólo se sabe que, de hecho, sucederán. Naturalmente existe la posibilidad de que la consumación no se dilate hasta un futuro remoto. Por eso, las frases y exhortaciones de visión escatológica se dirigen a los oyentes de forma que puedan tener aplicación para el momento presente lo mismo que para el futuro, algo así como una *alocución atemporal* (cfr. *Mt* 24,36; *Mc* 13,32). Como en algunos mensajes proféticos del AT, la visión teológica se sobrepone a la perspectiva histórica de un acontecimiento, que en nuestro caso es la caída de Jerusalén. Ésta no tendría en sí misma ningún valor especial; sería el resultado de un juego de causas sociales y políticas y de la voluntad humana. Pero el carisma profético ve en él la acción de la providencia de Dios y lo interpreta como un «signo suyo», elevando así el acontecimiento a categoría teológica. De esta manera, la palabra profética transforma la catástrofe de la Ciudad Santa en imagen y anticipación del «Día de Yahwéh». La revelación sobre el fin de los tiempos queda envuelta en el misterio. Jesús, aunque conociera el plan de la salvación, no revela el tiempo del Juicio final[11].

ii) *Otras referencias a la Parusía.* Hay otros momentos en la vida pública de Jesús, en los que habla de la Parusía: a) en el Discurso misional; b) cuando predice su Pasión y su Gloria; c) en la confesión de su divinidad ante el Sumo Sacerdote en el Sanedrín.

a) *Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; en verdad os digo que no acabaréis las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre* (*Mt* 10,23). El *logion* se encuentra en medio de las instrucciones que da Jesús a sus Apóstoles durante la misión de ensayo; pero tengamos en cuenta que la segunda parte de ese discurso (desde *Mt* 10,17) se proyecta al futuro, en un contexto en el que se

11. En este sentido podía decir que lo ignoraba. Cfr. LEBRETON, J., *L'ignorance du jour du jugement*, "Révue des Sciences Réligieuses" 9 (1918), pp. 281-289. IDEM, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris 1927. Cfr. *Act* 1,7ss.

predicen graves persecuciones y odios, situación en la que es lícito buscar la salvación en la huida. Sin embargo, hay un motivo de consuelo: a pesar de los sufrimientos, viene el Hijo del Hombre. Los Apóstoles han de evangelizar el mundo, y no deben restringirse a Israel: el reino de Dios no estaba ligado a una nación determinada. La interpretación, pues, más razonable es que aquí Jesús alude, en primer lugar, a la situación histórica de la primera guerra judía contra Roma (año 70). Pero este acontecimiento, sucedido pocos años después, es una imagen o figura profética del fin de los tiempos[12].

b) *Porque si alguien se avergonzare de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, el Hijo del Hombre también se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre acompañado de sus santos ángeles* (*Mc* 8,38). Jesucristo es el Juez que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos (*Mt* 16,27). Aquí se declara simplemente que la sentencia se dictará según la actitud que se haya tomado ante Jesús. Sobre el sentido de «generación» ya tratamos antes.

Y les decía: En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no sufrirán la muerte hasta que vean el reino de Dios que ha llegado con poder (*Mc* 9,1; cfr. *Mt* 16,28 y *Lc* 9,27)). Esta frase no es ciertamente clara. ¿Qué quiere decir la venida del Reino de Dios con poder? ¿Se refiere a la segunda venida gloriosa de Jesús al final de los tiempos? ¿Indica la admirable expansión de la Iglesia ya en la época apostólica? De este desarrollo serán testigos, en efecto, algunos de los allí presentes. La introducción, «y les decía» parece independizar esta frase de las anteriores: quizá debió de ser introducida aquí según el criterio de la agrupación temática, ya que la venida del Hijo del Hombre tiene relación con el Reino de Dios. *Mt* 16,28 y *Lc* 9,27 no hablan de «venir con poder», sino de «venir en su Reino». *Mt* 16,27 habla de «venir en la gloria del Padre». Ahora bien, la progresión del Reino de Dios se va realizando en la tierra, iniciado ya con la primera venida del Mesías, pero no consumado hasta la segunda venida. La Resurrección de Jesús y la misión del Espíritu Santo son acontecimientos relevantes de esta progresión que culminará con la Parusía. Por ello, habrá que relacionar tal desarrollo del Reino de Dios con la petición del Padrenuestro: «Venga a nosotros tu reino»[13].

De todo ello debe deducirse la misteriosa pero real relación entre la primera y la segunda venida de Jesucristo. Con la primera va desarrollándose un proceso que acabará en la segunda: habrá un desarrollo de ese Reinado y de la gloria de Jesús, aunque, al final, se producirá una incidencia nueva.

c) *Jesús respondió: Yo soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo* (*Mc* 14,62). Jesús profiere estas palabras ante el Sanedrín. La intercalación de Mateo (si de intercalación se trata) «desde ahora»

12. No es coherente la opinión de que Jesús hubiera tenido la convicción de su próxima venida gloriosa y fin del mundo.
13. Cfr. MEINERTZ, M., *Teología del NT*, cit., p. 62.

o «en adelante» en el lugar paralelo[14], y la circunstancia de que esta declaración no aparezca en Lucas[15] como dirigida a aquellos oyentes concretos, muestra que lo esencial de la frase es el contraste entre el Jesús, entregado a merced de los jerarcas, y el poderoso Hijo del Hombre, del futuro[16].

4. Exhortación moral de la Parusía: parábolas de la vigilancia

La incertidumbre de «aquel día» tiene como finalidad que los hombres velemos y estemos preparados. Vigilar es sobre todo amar.

i) *El ejemplo del diluvio* (*Mt* 24,37-42). Jesús evoca la situación de irresponsabilidad de los hombres ante lo sobrenatural, con el ejemplo del Diluvio. La situación no es sólo la de aquel acontecimiento, sino la de siempre: la preocupación por las necesidades inmediatas de esta vida hace olvidar que lo más importante es la vida eterna. Como el Diluvio los encontró desprevenidos, así será al fin del mundo[17]. En efecto, la segunda Venida del Hijo del Hombre se cumplirá en un momento inesperado, sorprendiendo a los hombres. Es, pues tentar a Dios esperar al último instante para cambiar de disposición. Lo importante no es elucubrar acerca del cuándo y del cómo serán esos acontecimientos últimos, sino vivir de forma que nos encuentren aceptos a Dios (*Mt* 24,37-39). La muerte imprevista y repentina es un mal solamente para quien no vive preparado para morir. Cuando llegó «el día», desconocido para ellos, solamente entró Noé —y su familia—: el justo, que por su fe estaba prevenido, se salvó (cfr. *Hab* 2,4; *Rom* 1,17), mientras los impíos, por ser incrédulos, perecieron (*Sap* 10,4; *Heb* 11,7; *1 Pet* 3,20; *2 Pet* 2,5). El final del «discurso escatológico», desarrolla este pensamiento sobre la vigilancia, especialmente en el texto de Mateo por la agrupación de varias parábolas, que acaban con la visión del Juicio Final.

Las dos situaciones normales del quehacer cotidiano de la época en un hogar palestinense (*Mt* 24,40-41)[18]: ilustran el carácter imprevisible del juicio divino. La aplicación moral práctica es expresada como *nimshal* rabínico o moraleja[19]: *Velad, pues, ya que no sabéis en qué día vendrá vuestro Señor* (*Mt* 24,42).

14. *Jesús le respondió: Tú lo has dicho. Además os digo que en adelante veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo* (*Mt* 26,64).

15. *No obstante, desde ahora estará el Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios* (*Lc* 22,69).

16. Cfr. a este respecto *Act* 1,11 y *Ioh* 14,3 y 21,22

17. Parece que los hebreos solían recordar en la catequesis moral tres casos paradigmáticos de la historia de la salvación: la caída de los ángeles (*Mt* 22,20), el diluvio y el castigo de Sodoma y Gomorra (cfr. *2 Pet* 2,4-8).

18. *Entonces estarán dos en el campo: uno será tomado y el otro dejado. Dos mujeres estarán moliendo en el molino: una será tomada y la otra dejada.*

19. Cfr. Casciaro, J.M., *Jesús de Nazaret*, Alga Editores, Murcia 1994, pp. 306-308.

ii) *La parábola del ladrón* (*Mt* 24,43-44). Esta parábola refuerza la aplicación moral sobre la vigilancia. Lucas la incluye en una secuencia de tema escatológico durante «el viaje» a Jerusalén (*Lc* 12,39-40)[20].

iii) *Las parábolas del siervo fiel* (*Mt* 24,45-51; *Mc* 13,33-37; *Lc* 21,34-36), de *las vírgenes necias y prudentes* (*Mt* 25,1-13) y de *los talentos* (*Mt* 25,14-30). Las tres forman una unidad que proyecta la doctrina de la vigilancia escatológica a la vida de la Iglesia. Las tres convergen hacia el Juicio Final: durante el período entre la primera y segunda Venida, el discípulo de Cristo tiene que ser *prudente* y *fiel* en el servicio encomendado; en la parábola de las vírgenes prudentes y necias el acento recae en la prudencia; en la de los talentos, otra vez en la fidelidad.

5. La Parusía y la descripción del Juicio Final

Cada una de las tres parábolas precedentes terminan con el *nimshal* o conclusión moral sobre la vigilancia. Al final de las tres viene la mención de un Juicio que hará el Hijo del hombre acompañado de sus ángeles (*Mt* 25,31-46). Es una descripción impregnada de majestuosidad. «La tradición cristiana le da el nombre de *Juicio final*, para distinguirlo del *juicio particular* a que cada uno deberá someterse inmediatamente después de la muerte. La sentencia dictada al fin de los tiempos no será sólo la confirmación pública y solemne de la suerte cabida ya a elegidos y réprobos. En este pasaje se pone de manifiesto la enseñanza de algunas verdades fundamentales de la fe: 1) La existencia de un juicio universal al fin de los tiempos. 2) La identificación que Cristo hace de Sí mismo con la persona de cualquier necesitado: hambriento, sediento, desnudo, enfermo, encarcelado. 3) Finalmente, la realidad de un suplicio eterno para los malos y de una dicha eterna para los justos»[21]

Los estudiosos se dividen en opiniones diversas a la hora de la interpretación del pasaje: ¿a quiénes representan los dos grupos de gentes juzgados por el Hijo del hombre?; ¿de qué son juzgados? No cabe duda de que lo que se decide en el Juicio es el destino eterno, teniendo en cuenta la actitud de cada criatura humana ante Jesucristo. Tampoco cabe duda de que tal actitud se realiza en la vida presente. Se subraya la calidad del comportamiento en el servicio al hermano en su necesidad. Jesús no explica sino aspectos fundamentales, utilizando imágenes proféticas del AT y algunas expresiones de la literatura apocalíptica de la época. La estructura del pasaje estriba en una simetría o paralelismo de contraste, que forma un díptico de situaciones antitéticas, de uso común en la poesía hebraica y a veces también en la prosa. Hay tres escenas: 1) la *venida del Juez* (*Mt*

20. Cfr. también *1 Thes* 5,1-6; 3,13; *2 Pet* 3,3-4; *Apc* 3,3; 16,15.
21. *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, 3.ª ed., EUNSA, Pamplona 1990, nota a *Mt* 25, 31-46.

25,31-33); 2) la *sentencia en favor de los justos* (*Mt* 25,34-40); 3) la *sentencia contra los réprobos o pecadores* (*Mt* 25,41-45); finalmente, la *conclusión* de ambas sentencias (*Mt* 25,46).

i) *Venida del Juez.* No sería correcto analizar el cuadro como si fuera una crónica de lo que va a suceder. Va expresado en términos pedagógicos y de predicación. En los libros proféticos, incluido el Apocalipsis, la potestad del Mesías se subraya por estar sentado en un trono, como el mismo Yahwéh o los reyes[22]. El cortejo de ángeles es también prerrogativa de Dios. Jesús vendrá, pues, con potestad divina, al fin de los tiempos, a juzgar a los vivos y a los muertos (*Mt* 25,31-33). Ante su presencia serán reunidas «todas las gentes», indicando la *universalidad* del Juicio, en paralelismo con la proclamación del Evangelio en todo el mundo. Su fin será separar definitivamente a los buenos de los malos. Se usa la imagen del pastor que separa las ovejas de los cabritos —lo encontramos ya en *Ez* 34,17—. Dar la preferencia a la derecha sobre la izquierda es convencionalismo muy antiguo (cfr. *Gen* 48,13-20).

ii) *Sentencia de los justos.* Hay también tres fases: 1) proclamación de los motivos; 2) pregunta de los justos; 3) Cristo pronuncia su sentencia[23], como Rey supremo, y como tal llama a los justos a entrar en el Reino, preparado para ellos desde la eternidad. La entrada en el Reino es una gracia, una herencia y un premio por las buenas obras. Los motivos de la sentencia escatológica se resumen en la suprema ley de la caridad fraterna. Los hombres serán examinados acerca del Amor; las obras son la expresión auténtica del Amor. A los justos se les llama benditos: para el oriental la bendición llevaba consigo algo objetivo y eficaz. Por eso, en la motivación de la sentencia (*Mt* 25,35-36) se presenta un breve elenco de lo que conocemos por *obras de misericordia.* Los hombres en el Juicio Final habrán de dar cuenta de todos los actos de su vida (*Mt* 12,36; 16,27); pero aquí Jesús menciona únicamente las obras de caridad y misericordia.

iii) *Sentencia a los condenados.* Está descrita de modo paralelo a la de los elegidos (*Mt* 25,41-46). El Juicio se cierra con la sentencia definitiva e inapelable. La *vida eterna* es expresión de la plena realización del hombre[24]. La herencia del Reino para los «justos» es gracia y misericordia, ya que ellos también tuvieron que ser perdonados (*Mt* 6,12). Al contrario, el término de los que no quisieron hacer misericordia es la perdición (*Mt* 7,13), el *castigo eterno,* un sufrir sin fin, en contraste con el gozo sin término de los justos. Estas páginas del Evangelio no son unos textos aislados del resto del NT algunos de los cuales estudiaremos.

22. En la literatura bíblica sentarse en un trono es signo de la majestad divina (cfr. *Ez* 1,26ss; *Is* 6,1ss; *Apc* 4,2-10). Cfr. CASCIARO-MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre...*, cit., p. 176.
23. Cfr. GOMÁ, I., op. cit., vol. 1, p. 208.
24. El concepto bíblico de «vida» incluye una esencial relación y dependencia de la criatura con el Creador, el único viviente por sí mismo (cfr. *Mt* 16,16; 22,32).

[illegible] (Mt 26,64 [illegible]); finalmente, la descripción de ambas sentencias (Mt 25,46).

a) [illegible] Se ha explicado [illegible] se [illegible] libros apocalípticos [illegible] el Apocalipsis [illegible] la gloria del [illegible] escoltado [illegible] de ángeles es también prerrogativa del [illegible] sentará [illegible] para juzgar a los vivos y los muertos [illegible] (Mt 26,64; [illegible]). Ante su presencia serán reunidas todas las gentes [illegible] del juicio, en paralelismo con la proclamación del Evangelio en todo el mundo. Su fin será separar definitivamente a los buenos de los malos. Se usa la imagen del pastor que separa las ovejas de los cabritos [illegible] en Ez 34,17—. Dar la preferencia a la derecha sobre la izquierda es convencionalismo antiguo (cfr. Gen 48,13-20).

b) *Sentencia de los justos*. Hay también tres fases: 1) proclamación de los [illegible] 2) [illegible] 3) [illegible] desde la eternidad. La entrada en el Reino es una gracia, una herencia, y un premio por las buenas obras. Los motivos de la sentencia escatológica se resumen en la suprema ley de la caridad fraterna. [illegible] Aunque las obras [illegible] llama [illegible] es la motivación de la sentencia (Mt 25,35-36) [illegible] de lo que [illegible] los hombres en el juicio final habrán de dar cuenta de todos los actos de su vida (Mt 12,36; 16,27), pero aquí se menciona únicamente las obras de caridad y misericordia.

c) *Sentencia de los condenados*. Está descrita de modo paralelo a la de los elegidos (Mt 25,41-46). El juicio se cierra con la sentencia definitiva e inapelable. La *vida eterna* es [illegible] de la plena realización del hombre[24]. La herencia del Reino para los justos es gracia y misericordia, de que ellos también [illegible] (Mt 6,12). Al contrario, el término de los que no quisieron [illegible] es la perdición (Mt 7,13), el [illegible] sin fin en [illegible] con el gozo sin término de los justos. Estas páginas del Evangelio [illegible] textos del resto del NT, algunos de los cuales estudiaremos.

24. [illegible] Mt 16,16; 22,32.

48

ESCATOLOGÍA PAULINA (I)

«Tiempo de la salvación» en el «corpus» paulino

1. El tiempo de la salvación: «ya, pero todavía no»

La tensión escatológica gravita en los escritos de san Pablo y en todo el NT como una fuerza fundamental: el *ésjaton*, o *ta ésjata*, los «novísimos» (=las últimas cosas) constituyen no sólo el término de la historia humana, sino que toda la vida cristiana está orientada hacia ese *ésjaton*. Por ende, los rasgos de la teología paulina no son comprensibles sin esa tensión. Pablo enlaza con la revelación de Jesús y aporta desarrollos nuevos.

i) *El tiempo de la salvación ya está presente.* Con la vida terrestre de Cristo ha pasado ya el tiempo de la preparación, han comenzado los últimos tiempos, *ta ésjata*, pero no ha llegado aún el final del mundo presente. Jesucristo, segundo Adán, conduce a la humanidad hasta un nuevo nivel; cumple las promesas hechas a los Patriarcas, especialmente a Abrahán; termina con el dominio de la Ley; y concluye el «tiempo de la paciencia divina» (*Rom* 3,26). Ha realizado de una vez por todas la Redención; en Él ha llegado ya el «ahora», el «tiempo» *(kairós)*, «la plenitud de los tiempos»[1]. «Ahora es el tiempo favorable; ahora es el día de la salvación» (*2 Cor* 6,2). Expresiones variadas enfatizan este «ahora»[2].

ii) *Aún no ha llegado la consumación final.* El tiempo de la salvación ha comenzado, las fuerzas del «eón venidero» (*Heb* 6,5) están ya actuando, si bien este eón no comenzará propiamente hasta la Parusía. Los enemigos de la salvación han sido vencidos, *pero todavía no* de manera plena. La retribución definitiva sólo se producirá en el eón futuro, cuando la fe se haya trocado en visión de Dios y reine soberanamente el amor de Dios. Por todo ello, la redención que la teolo-

1. *El tiempo se ha cumplido y ha llegado el Reino de Dios* (*Mc* 1,15),

2. Cfr. *Rom* 3,21.26; 5,11; 7,6; 8,1; 11,5; 13,11; 16,26; *Gal* 4,4; *1 Cor* 10,11; *2 Cor* 8,14; *Eph* 1,10; 2,13; 3,5 10; 5,8.16; *Col* 1,22.26; 4,5; *1 Tim* 2,6; *2 Tim* 1,10; *Tit* 1,3; *Heb* 1,2.5; 3,7.13.15; 4,7; 9,9.26. Cfr. *Act* 2,17; *Iac* 5,3; 1 *Ioh* 2,18.

gía posterior llamará «subjetiva» (frente a la redención «objetiva», ya realizada de una vez por todas por Cristo) sigue siendo objeto de esperanza. La vida moral en unión mística con Cristo es camino previo para la consumación escatológica. La gravitación del fin produce saludables estímulos en la vida del cristiano: los padecimientos del «tiempo presente» son pequeños en comparación con la gloria «venidera»[3]. Así, en el «ahora», aparece la perspectiva del «tiempo oportuno»[4]. Sin la esperanza escatológica, la vida resultaría como sin colorido, sin finalidad plena[5].

2. El concepto de «Tiempo» en san Pablo[6]

En el pensamiento paulino el tiempo adquiere valores específicos, dentro de la concepción temporal común a la Biblia. Una de las cualidades del tiempo en los escritos paulinos es la riqueza conceptual. Casi todas las voces de la lengua griega que designan tiempo se encuentran en san Pablo. Veamos las tres más relevantes.

i) *Kairós.* En griego indica el momento oportuno de realizar una acción, su ocasión propicia. A este uso profano el NT (*Act* 24,25) le añade uno nuevo, con peculiar valor técnico en la perspectiva de la historia humana, vista por la Biblia como historia de salvación. En esta perspectiva, los sucesivos *karoí* indican los momentos más significativos de la intervención positiva de la Providencia divina en la Historia; los *kairoi* vienen a marcar sus grandes etapas o edades. Pero no son las estimaciones humanas las que constituyen tal o cual fecha en un *kairós* en el sentido técnico de la Biblia. Es solamente Dios quien establece los *kairoí* de la historia, según el plan que Él ha trazado en su libertad soberana, y no es competencia humana fijar los pasados, ni los venideros. El hombre puede conocerlos sólo por revelación divina (*Act* 1,7). En la visión general que Pablo da de la Historia, los sucesivos y distintos *kairoí* integran la línea temporal y marcan sus grandes edades[7]. Ahora bien, la llegada de un nuevo *kairós* no siempre anula al precedente, cuya virtualidad puede, en casos, seguir vigente.

ii) *Chrónos.* En la literatura exegética no se suele distinguir entre el *kairós* y el *chrónos* paulinos. En buen número de casos, sin embargo, la diferencia parece

3. Cfr. *Rom* 8,18; *1 Tim* 4,8.
4. Cfr. *Gal* 6,9; *1 Tim* 6,14-15; *2 Tim* 3,1. Cfr. también *Is* 2,2; *Ez* 38,16; *Mich* 4,1.
5. Cfr. *Rom* 13,11; *1 Cor* 15,19.32; *1 Thes* 1,9ss. Cfr. MEINERTZ. M., *Teología del NT*, Fax, Madrid 1966, p. 496.
6. Cfr. CASCIARO, J.M., *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 335-357. GUHRT, J. y HAHN, H.-CHR., voz *Tiempo*, en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.), *Dicc. de Teolog. Bíblica*, cit., vol. VI, pp. 262-284.
7. Por ejemplo: a partir de la Encarnación de Cristo, los escritos paulinos mencionan un *kairós* de la justificación de Dios (*Rom* 3,25-26), o un *kairós* de la conversión de Israel (*Rom* 11,15), o un *kairós* de la apostasía final (*2 Thes* 2,3.6), etc.

suficientemente marcada. Para Pablo *chrónos*, o mejor, los diversos *chrónoi*, indican ciertos períodos temporales intermedios entre los *kairoí*. Los *chrónoi* están previstos también en la *oikonomía* divina de la Historia, pero, a diferencia de los *kairoí*, no marcan de ordinario un momento significativo de la intervención divina, sino más bien son los tiempos que median entre los *kairoí*. Durante los *chrónoi* se maduran las situaciones, cuyos desenlaces reclamarán la intervención divina en otros tantos *kairoí*, a cada uno de los cuales, cada *chrónos* ha servido como de preparación[8].

iii) *Aiôn*. El vocablo griego *aiôn* corresponde al hebraico *`ôlâm*. En el NT indica un espacio de tiempo de duración considerable, pero limitada. No es una medida fija y determinada, como puede tener entre nosotros la voz que normalmente se usa para traducirlo: «siglo». El primer valor de *aiôn* es «temporal»; pero de ahí pasa a veces a adquirir un valor espacial[9]. En la Biblia, y especialmente en Pablo, *aiôn* va normalmente acompañado de alguna expresión que lo determina, como si fuese necesario explicar de qué *aiôn* o *aiônes* se trata. Sólo en el caso de que se quiera indicar el conjunto de los *aiônes* pasados y futuros, toda la línea del tiempo sin limitación, se pueden nombrar sin otro complemento que los especifique.

Las diversas fórmulas paulinas —y bíblicas en general— hablan preferentemente de dos *aiônes:* el presente[10] y el venidero[11]. También existen fórmulas en las que el vocablo es usado en plural[12]. Ha sido general ver en estas fórmulas plura-

8. El *kairós* aparece como más excelente que el *chrónos*. Cuando ambos términos se emplean según su significación normal griega, sin este tecnicismo religioso en la perspectiva de la Historia de la Salvación, entonces son sinónimos (cfr. *1 Thes* 5,1).

9. Lo mismo sucede con el *`ôlâm* hebreo. En estos casos viene a ser sinónimo de *kosmos*, mundo, aunque con sus excepciones en este punto.

10. El *aiôn* presente es designado en las Cartas Paulinas por medio de tres fórmulas equivalentes: *ho aiôn houtos* (*Rom* 12,2; *1 Cor* 1,26; 2,6.8; 3,18; *2 Cor* 4,4); *ho nún aiôn* (*1 Tim* 4,17; *2 Tim* 4,10; *Tit* 2,12); y *ho enestôs aiôn* (*Gal* 1,4). Tal *aiôn* presente, cuyo concepto aparece en el AT con la fórmula hebraica *`ôlâm ha-zzéh*, tiene en la Biblia un comienzo definido: el pecado original; su duración se prolonga e incluye la época en que vivimos. El final de este *aiôn* presenta mayor indeterminación en los textos del AT que en los del NT. En el AT *aiôn* presente deja paso al *aiôn* venidero. Su duración, restringiéndonos a la literatura judaica, acabará con la venida del «día de Yahwéh», que presenta una problemática particular.

El *aiôn* presente tiene en la Biblia y en Pablo un carácter a veces peyorativo: es el *aiôn* malo. Durante él Satán detenta su imperio; es el tiempo del reinado del pecado, de la muerte, de la injusticia, etc., llamado a desaparecer irremisiblemente (cfr. *Rom* 12,2; *2 Cor* 4,4; *2 Tim* 4,9). Pero su maldad no radica en el carácter temporal, sino el acontecimiento colocado al principio de la historia: el pecado original. No es que la caída de Adán haya creado la temporalidad, sino que la creación ha sido inficionada por el pecado del hombre y así continuará, aunque con distinta intensidad y progresiva debilitación, durante el *aiôn* presente.

11. El *aiôn* venidero es designado en las Cartas Paulinas con la expresión *ho aiôn ho méllon* (*Eph* 1,21), pudiendo variar el orden de los vocablos y desaparecer el artículo. Arranca del *aiôn* presente, pero trasciende la temporalidad: no tiene fin.

12. Cfr. *1 Cor* 10,11; *Heb* 9,26. También se encuentra alguna vez la fórmula *aiônes* venideros, *en tois aiôsin tois eperjoménois* (*Eph* 2,7). En estos casos singular y plural son equivalentes. En

les, los *aiônes*, la expresión bíblica más o menos correspondiente a nuestro concepto de *eternidad*[13]. Desde luego el concepto de eternidad en la Biblia es mucho más elemental que en la filosofía y en la teología posteriores; pero no se puede negar que los autores sagrados, dentro de categorías de pensamiento sencillas y populares, captaran de alguna manera la divergencia entre la fugacidad y pequeñez —limitación— del tiempo del hombre y de las cosas creadas, y la inmensa grandeza —infinitud— del «tiempo de Dios», ilimitado, no circunscrito ni por el tiempo ni por el espacio[14]. Para los autores bíblicos, el conjunto de los *aiônes* es un concepto lineal[15]. Para nosotros, en cambio, la noción de eternidad se construye en perspectiva diversa. Para aquéllos el tiempo se basa en la de sucesión de acontecimientos. La infinitud de Dios la expresaron por medio del número incontable de *aiônes:* «por los siglos de los siglos».

iv) *Divisiones del tiempo.* En el esquema lineal del AT el tiempo podía dividirse en tres partes: 1) tiempo antes de la creación, *aiôn* o *aiônes* pasados; 2) tiempo entre la creación (primer corte) y el *Dies Domini*, el *aiôn* presente; y 3) tiempo que transcurrirá desde el *Dies Domini* (segundo corte) en adelante indefinidamente, «por los siglos de los siglos», el *aiôn* venidero.

Esta línea temporal tiene en el esquema del AT un centro, que se espera ocurra en el futuro: es el corte que produce la incidencia del *Día de Yahwéh* y que separa el *aiôn* presente del *aiôn* venidero. En cambio, en el NT se produce una modificación de esta división tripartita del tiempo, que radica en que el centro del tiempo no está situado en lo futuro, como ocurría en la concepción del AT, sino en lo pasado y en lo presente a la vez, pues el *Dies Domini* ha comenzado con la Encarnación de Cristo[16]. La vida de los cristianos se sitúa, pues, en una

otros pasajes, en cambio, las fórmulas plurales no tienen la misma significación que las singulares, sino que expresan el conjunto de los dos *aiônes*, o de todos los *aiônes*, es decir, todos los tiempos.

13. Cfr. GOITIA, J., *Indicaciones temporales en la escatología*, en "XVI Semana Bíblica Española", CSIC 1956, pp. 50-83; TROCMÉ, E., art. *Temps*, en *Vocabulaire Biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris 1956, pp. 292ss. Otros, como O. Cullmann, afirman que el concepto de eternidad, tal como Occidente lo ha elaborado, no existe en la Biblia, ni en la primera generación cristiana: cfr. CULLMANN, O., *Christ et le Temps*, Bibliothèque Théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchatel-Paris, 1957, pp. 43-48.

14. Dios ha fijado el número de los *aiônes;* en cambio el hombre, limitado en su pequeñez, siente como un vértigo al intentar imaginárselo. De ahí que los autores sagrados exclamen que para Dios mil años son como un día (cfr. *Ps* 90,4; *2 Pet* 3,8).

15. Su representación gráfica del tiempo sería una línea recta, indefinida en ambos sentidos, con un número ilimitado de *aiônes*, imposible de ser imaginado por el hombre, pero que Dios tiene contado.

16. La Resurrección de Jesús, es prueba de que el «Reinado de Dios» y el *Dies Domini* han comenzado ya. Luego, el *aiôn* venidero también ha empezado. Sin embargo, durante el tiempo que media entre la Primera y Segunda venida de Cristo, el imperio del pecado, de la muerte, de Satanás todavía está vigente; aunque herido de muerte y debilitado. San Pedro afirma que el don del Espíritu atestigua que los «últimos días» han comenzado ya (*Act* 2,16-17); y san Pablo dice

zona de confluencia, en una tensión entre el *aiôn* presente, herido de muerte pero no acabado, y el *aiôn* venidero, que ha comenzado ya pero todavía no ha llegado a la madurez, que se alcanzará con la segunda venida de Cristo.

Podemos fijar los límites entre ambos *aiônes* en el NT y aplicar su alcance a las fórmulas neotestamentarias en las que aparece el término *aiôn.* También podemos percibir cómo la división tripartita del AT ha sido modificada en esta otra bipartita. Con arreglo a este esquema nuevo, habrá que matizar las expresiones del NT, *aiôn houtos* y *aiôn ho méllon,* e incluso las transposiciones semánticas *aiôn* = *kósmos*: cuando Pablo llama al demonio «príncipe de este mundo», se refiere principalmente a unas categorías temporales, sin excluir las espaciales o cósmicas. Y el sentido peyorativo que tiene la palabra *mundo* en algunos textos del NT está conectado con el esquema temporal: *este mundo* hace más relación a *aiôn* que a *kosmos.*

3. Tiempo e Historia en los escritos paulinos

La visión bíblica de la Historia trasciende el pasado para mirar al porvenir. Los acontecimientos se encuadran entre dos visiones extremas, que constituyen el prólogo y el epílogo de la Historia: de una lado, las escenas de la creación y del paraíso perdido; de otro, la «ciudad de Dios». Son dos ventanas abiertas a la magnitud de los tiempos; la revelación del pasado, y la revelación de lo que va siendo y puede ser, cuando la obra salvífica de Dios llegue a su fin. En la Sagrada Escritura, la Historia tiene un sentido: es la realización de un plan divino para la salvación del género humano, que se va cumpliendo a iniciativa de Dios, no obstante la libertad del hombre, y que tiende, con un movimiento progresivo, aunque con vaivenes, hacia la victoria definitiva del plane divino[17]. De este plan, al que Pablo llama *el misterio,* el Apóstol va mencionando, acá y allá, las principales etapas que constituyen en el pasado o en el porvenir el curso de la Historia o misterio salvífico.

Para Pablo la historia humana es esencialmente la historia salvífica, la realización de un plan divino: Dios dispuso sus etapas desde la creación hasta la *anakefalaiôsis* o «recapitulación» de todas las cosas en Cristo Jesús[18]. Ese plan de la Historia o *próthesis tôn aiônôn,* como indica la misma fórmula, tiene un desarrollo temporal a lo largo de los *aiônes.* Algunos de los *kairoí* marcan precisamente un momento cumbre entre uno y otro *aiôn.* Pablo expone, a lo largo del episto-

que los fieles de la Iglesia, que poseen «las arras del Espíritu», son arrancados al *aiôn houtos,* al "siglo presente» (*Gal* 1,4) y gustan ya de algún modo del *aiôn ho méllon* (*Heb* 6,5; *2 Cor* 1,22; 5,5).

17. La versión bíblica de nuestro concepto de eternidad es expresada de alguna manera, dentro de la categoría sencilla del número incontable de *eônes.*

18. Dios, «antes de los dos *aiônes*», antes de la creación del mundo (*1 Cor* 2,8; *Ioh* 17,24; *1 Pet* 1,20) trazó el plan de la Historia, *próthesis tôn aiônôn* (*Eph* 3,11) y dispuso la *anakefalaiôsis* de todas las cosas en Cristo (*Eph* 1,10).

lario, una visión armónica del curso de la Historia, desde la perspectiva del plan divino. Esa visión paulina es esencialmente soteriológica y cristocéntrica: la meta de la Historia es la *anakefalaiôsis*. La Historia se va cumpliendo en el tiempo, a lo largo de la línea temporal de los *aiônes*, en la que se integran los diversos *chrónoi* e inciden los distintos *kairoí* como momentos cumbre [19].

La Historia, según la visión de Pablo, comprende dos grandes edades: es la división bipartita del tiempo antes expuesta. El centro que las divide es la vida terrena de Cristo Jesús. La primera edad, desde la caída del primer hombre, es llamada «los tiempos de la ignorancia» *(chrónoi tes agnoías)*. La segunda edad, desde la primera a la segunda venida de Cristo, está integrada por diversos *kairoí*, a los que se les puede dar el título de «los tiempos de la justificación de Dios» *(kairoí tês dikaiosynês tou Theoû)*.

i) *Primera Edad: tiempos de ignorancia y paciencia* [20]. Durante este largo período Dios «tiene paciencia» con la humanidad pecadora; ésta debe experimentar en sí las funestas consecuencias del pecado, que la oprimirá, lo mismo que la ignorancia, y le impedirá liberarse de su condición. Quizá por esto Pablo no menciona *kairós* alguno en esta edad, hasta que llegue el tiempo oportuno, los *kairoí* de la misericordia divina, que incidirán para conducir a la Humanidad a la salvación por Jesucristo. Durante los tiempos de la ignorancia, la humanidad estuvo sometida, aunque con distinta matización —pueblo elegido de una parte, gentiles de otra— a una cuádruple esclavitud: moral[21], óntica[22], jurídica[23] y, finalmente, espiritual e intelectual[24].

Pero los «tiempos de la ignorancia» no son monocolores. Pablo distingue tres: 1) El «tiempo sin ley» *(chrónos ánomos)*, desde el pecado de Adán hasta la promesa divina a Abrahán, por lo que atañe al pueblo elegido. Para los gentiles este tiempo se prolonga hasta su incorporación a la fe en el Mesías. La vida humana en el *chrónos ánomos* se ha regido según los principios morales esculpidos

19. La Historia sagrada no es vista por lo hagiógrafos solamente como los acontecimientos del pasado. San Agustín afirmaba que la Historia sagrada se extiende *usque ad praesentia tempora*. Nosotros también vivimos, pues, en plena Historia sagrada. Precisamente uno de los puntos que caracterizan al cristianismo y lo distinguen de otras religiones es la conciencia de que Dios, el Eterno, irrumpe en el tiempo, en la historia humana y marca su acontecer. El rasgo primordial es la fe en el acontecimiento de la resurrección de Jesús. Este hecho constituye de modo eminente la irrupción de Dios en la Historia humana y aun cósmica.

20. En el discurso a los atenienses en el Areópago, Pablo llama a esta edad tiempos de ignorancia (*Act* 17,29-30), y en Romanos tiempos de paciencia, *anojé*, de Dios (*Rom* 3,26). En el discurso a los ciudadanos de Licaonia dice que en esa edad Dios permitió *(eiasen)* que las gentes siguiesen sus propios caminos (*Act* 14,16).

21. Cfr. *Rom* 3,22-23; 7,1-25.

22. Cfr. *Phil* 3,20; *Act* 23,1; *Eph* 2,12 y *Rom* 8,1-12.

23. Cfr. *Rom* 8,12-17; *Gal* 3,24.

24. Cfr. *Rom* 8,1-33.

por Dios en la conciencia individual[25]. 2) El «tiempo de la promesa» *(chrónos tês epangelías)* de salvación hecha a Abrahán, la *epaggelía*, dándole gran relieve dentro de la historia de la salud[26]. 3) El «tiempo de la ley» *(chrónos tou nomoû)*, la Ley mosaica[27].

ii) *Segunda Edad: «tiempos de cumplimiento y consumación»*. Así como la primera edad se caracteriza como la «edad de los *chrónoi*», la segunda está jalonada por sucesivos *kairoí*, cada uno de los cuales marca un hito en la realización del plan divino de la salud o curso de la Historia. Puede ser dividida en seis períodos:

1) El *kairós* de Jesús.
2) El *nûn kairós* o tiempo de la generación apostólica.
3) Los *kairoí* de los gentiles *(kairoí ethnôn)*.
4) El *kairós* de la futura conversión de Israel.
5) El tiempo de la apostasía o «revelación del hombre de pecado».
6) El *kairós* de la *Parusía* del Señor.

1) *El «kairós» de Jesús.* Son bastantes los textos del NT que justifican esta fórmula y su contenido temporal[28]. Para Pablo y para los autores del NT en general, Cristo Jesús tiene un *kairós* especial, o un conjunto de *kairoí*. El *kairós* de Jesús se concentra en el tiempo de su manifestación, en su pasión, muerte y resurrección; es su *kairós* por antonomasia[29]. El *kairós toû Jésoû* trasciende los demás *kairoí* de esta segunda edad: es el que la inaugura, el fundamento de los *kairoí*; es, en fin, como la condensación de toda la segunda edad, a la que puede darse el título de *kairoí tês dikaiosynes toû Theoû*, «tiempos de la justificación de Dios».

25. Cfr. *Rom* 2,12-15. Durante este tiempo los hombres podían ser justificados mediante el cumplimiento de la ley natural y habida cuenta de los méritos futuros de Cristo. Pero la humanidad ahogó la voz de su conciencia y vivió en el pecado (*Rom* 1,18-32). Los gentiles fueron reos del doble pecado de injusticia, *adikía*, y de impiedad, *asébeia* (*Rom* 1,18; *2 Tim* 2,16; *Tit* 2,12). La humanidad no fue abandonada del todo por Dios, pero los medios de salud fueron escasos.

26. El título «tiempo de la promesa», que empleamos, no está tomado del mismo Pablo, sino del discurso de san Esteban (*Act* 7,17).

27. Las Epístolas Paulinas conducen a la estimación de un tiempo para vigencia de la Ley mosaica. Esta fórmula no se encuentra literalmente en los escritos paulinos, pero nos permite hablar de un «tiempo de la ley».

28. «Mi *kairós* está próximo» (*Mt* 26,18b); «Mi *kairós* no ha llegado todavía» (*Ioh* 7,3); «Sobre esta salvación inquirieron y escudriñaron los profetas, cuando vaticinaron acerca de la gracia reservada a vosotros, investigando a qué *kairós* se refería el Espíritu de Cristo que profetizaba en ellos, al dar anticipado testimonio de los padecimientos de Cristo y de sus glorias posteriores» (*1 Pet* 1,10-11); «Pues hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo en rescate por todos, como testimonio para sus propios *kairoí* » (*1 Tim* 2,5-6).

29. En el Evangelio de San Juan es mencionado con la expresión «su hora», como punto central de la historia de Jesús. En los Sinópticos, además de la «hora», aparece el «día» *(heméra)* (*Lc* 13,32), para indicar algunos momentos relevantes de la vida de Jesús.

2) *El «nûn kairós»*. Con reservas puede hablarse de un *kairós* para el tiempo de la generación apostólica[30]. Puede suponer razonablemente que la época apostólica está contemplada en los escritos paulinos como una etapa concreta bajo el ámbito de la partícula *nûn,* «ahora»[31], correspondiente al «tiempo de la Iglesia», desde su fundación hasta la Parusía de Jesús. Esta segunda interpretación estaría quizá más en consonancia con las corrientes exegéticas actuales y coincidiría con el período que suele llamarse *entredeux* (entre la primera y segunda venida de Cristo)[32].

3) *Los «kairoí» de los gentiles.* Jesús, en el discurso escatológico, menciona los «tiempos de los gentiles», *kairoí ethnôn* [33]. Comienzan cuando los Apóstoles empiezan a predicar la Buena Nueva a los gentiles, y corre a lo largo del *nûn kairós* de la Iglesia hasta que la plenitud *(plêrôma)* de los gentiles haya abrazado la fe[34]. El *kairós* o *kairoí ethnôn* se superpone al *nûn kairós* de la Iglesia, con la diferencia de que éste desborda un poco por el principio y tal vez más ampliamente por el final a aquél[35].

4) *El «kairós» de la futura conversión de Israel.* Pablo ve que, después de los tiempos de los gentiles, durante los cuales persistirá la ceguera de Israel, también «será apartada la impiedad de Jacob»: *apostépsei asebeías apò Iacôb,* e Israel será de nuevo recibido en la Iglesia[36].

5) *El tiempo de la apostasía.* Pablo habla, en cambio, de un *kairós* fijado para la revelación del Anticristo: «Ahora ya sabéis qué es lo que le detiene para ser revelado en su *kairós*» (*2 Thes* 2,6). Del contexto de este pasaje se deduce que el *kairós* del Anticristo coincide con el tiempo de la apostasía. En qué consista ésta no se especifica[37].

30. El sintagma *tòn kairòn exagorazómenoi* (*Col* 4,5; *Eph* 5,16) parece tener un tecnicismo que trasciende la traducción usual «aprovechando el tiempo».

31. Cfr. *Col* 1,26; *Eph* 3,5; *Rom* 16,25; *2 Tim* 1,10; etc...

32. La partícula *nûn,* según la usa Pablo, está cargada de significado técnico. El *nûn kairós,* ya sea el tiempo de la generación apostólica o de la Iglesia, es la época de la notificación a los hombres de los designios divinos de misericordia; constituye una etapa relevante de la segunda edad en la mente de Pablo.

33. En *Lc* 21,24 se lee: «Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los *kairoí ethnôn*». Afirmación semejante la encontramos en Romanos: «hasta que la plenitud de los gentiles haya entrado»; «ahora» los gentiles han alcanzado misericordia, mientras que también «ahora» los judíos han sido desobedientes (*Rom* 11,25-32). Cotejados estos textos con otros paulinos (*2 Cor* 5,18-20; *Rom* 10,16; *2 Cor* 4,3-4; *Act* 17,29-30; etc.) podemos ver perfilado un *kairós* concedido por la misericordia divina para que los gentiles abracen el Evangelio.

34. Cfr. *Rom* 11,25 y *Lc* 21,14. La fórmula *kairós ethnôn* no la hemos tomado exactamente de Pablo, sino de Lucas.

35. La coincidencia cronológica de varios *kairoí* no destruiría la peculiaridad de cada uno de ellos. Los *kairoí* pueden superponerse en cuanto que no son secciones de la línea general del tiempo, sino la oportunidad de algo: la oportunidad de varias cosas puede coincidir en un mismo tiempo.

36. Cfr. *Rom* 11,15-26. Ello ocurrirá en un tiempo futuro, desconocido.

37. Cfr. *1 Thes* 5,1-4.

6) *El «kairós» de la Parusía de Jesús.* Es la última etapa de la Historia. Las fórmulas para expresarla son múltiples: *ésjaton,* tiempo lleno de acontecimientos trascendentes: según se fije la mirada en unos u otros se empleará distinta terminología[38]. Si se mira ese tiempo final desde la perspectiva de la segunda venida de Cristo, será denominado el «Día del Señor», *heméra toû Christoû.* Si se contempla más directamente la dimensión temporal encontramos las fórmulas paulinas: «el fin de los siglos»[39]; «la consumación de los siglos» *(he sintéleia tôn aiônon)*; o la fórmula de San Pedro: el «último *kairós*»[40].

De estas consideraciones se deduce que este último *kairós,* por la complejidad de sus acontecimientos, se dibuja más bien como un haz de «kairoí»[41], que como un solo *kairós*[42]. Desconocemos cuándo acaecerá, pero tenemos datos acerca de él: será el final del *aiôn houtos* y el comienzo del *aiôn ho méllôn*[43]. Pablo habla a grandes rasgos del desarrollo de la economía de la salvación[44]. Sondea en el misterio salvífico pero, «raptado hasta el tercer cielo», vio cosas que no sabe explicar (*2 Cor* 12,2). Sin embargo, la contemplación del misterio salvífico le proporciona una visión de horizontes muy amplios, que se proyectan no sólo al curso de la Historia humana, sino del cosmos. Pero a Pablo no le interesan las curiosidades del universo, ni el pasado o el futuro de los seres, a no ser en cuanto expresión de la salvación. Su esquema de la Historia está bastante elaborado a lo largo de su epistolario y presenta una terminología firme, que valía la pena analizarla. Es una fuente rica para una especulación cristiana sobre la Teología de la Historia.

iii) *Conclusión: Jesucristo, Señor del Tiempo y de la Historia.* De lo expuesto acerca del Tiempo y de la Historia en Pablo, parece desprenderse una conclusión: Jesucristo es el centro del Tiempo y de la Historia[45]. Todo lo que acontece

38. El cristianismo recibió del judaísmo la noción de *Dies Domini,* el *yôm-Yahwéh.* Este «día del Señor» corresponde a una manifestación especial de Dios al final de los tiempos. No hay que confundirlo con «los días del Mesías» de la literatura rabínica, período en que se instaurará y perdurará el reino mesiánico.

39. *Tà téle tôn aiônon* en *1 Cor* 10,11.

40. *Kairós esjátos* (*1 Pet* 1,5).

41. Incluye varios acontecimientos: la *anástasis* o resurrección de los muertos (*1 Thes* 4,16; *1 Cor* 15,52); la Parusía de Cristo Jesús (*2 Thes* 2,8; 1,7-8); el Juicio final (*2 Tim* 4,1; *1 Thes* 5,10; 4,17; *1 Cor* 6,2-3; 15,24-26); la destrucción de los poderes adversos a Cristo, el último de los cuales será la muerte (*1 Cor* 15,26); la recepción, *próslempsis,* de los justos en los cielos (*1 Thes* 4,17; 5,10; *2 Tim* 4,1); la entrega por Cristo del reino al Padre (*1 Cor* 15,28); la «consumación de los siglos» (cfr. *Heb* 9,26; *Mt* 13,39.40.49; 28,3; 28,20; etc.).

42. Cfr. *1 Thes* 5,1.

43. Tras él ya no habrá más tiempo (*Apc* 10,6), será el fin de la Historia tal como se desenvuelve ante nuestros ojos. Tras él serán «los cielos nuevos y la nueva tierra» (*2 Pet* 3,13; cfr. *Is* 65,17; 66,22; *Rom* 8,21; *Apc* 21,1).

44. Pablo abre horizontes acerca del último *kairós.* Pero no establece un orden de los acontecimientos, algunos de los cuales habrán de ser simultáneos. Desconoce también cuándo llegará ese *Dies Domini* (cfr. *Act* 1,7; *Mt* 24,36; *1 Thes* 5,1ss; etc.), y cuánto durará.

45. Esta es también la conclusión a que han llegado algunos estudiosos modernos, tras un análisis de algunos aspectos de los escritos sagrados. Cfr. CONZELMANN, H., *Die Mitte der Zeit.*

antes de su vida entre los hombres constituye una preparación *(praeparatio evangelica).* Todo lo que sucede después de Él viene a ser la aplicación y desarrollo de la obra de la Redención, que Él realizó de una vez por todas (*Heb* 10,12-14). Para Pablo el plan de la Salvación corre como por debajo del Tiempo y de la Historia, dándole consistencia y sentido.

El hombre, con el don de la libertad que Dios le ha dado, es verdaderamente el sujeto de la Historia, como suelen afirmar los teoréticos de esta rama del saber. Pero hay también un Sujeto de la Historia que permanece *quasi in occulto* (*Ioh* 7,10): Dios. La incidencia eminente de Dios en la historia es Jesucristo. Dionisio el Exiguo, al poner el Nacimiento de Jesús como centro de la cronología universal, plasmó de modo afortunado, la concepción cristiana (y bíblica) de la Historia: había hecho la aplicación práctica de una *Weltanschauung* certera. La concepción del *Tiempo* en los escritos paulinos, basada en una visión profunda de la Sagrada Escritura, nos ofrece, en suma, una conclusión de importancia extraordinaria, a la que también se puede llegar por otros caminos: *Jesucristo es*, en definitiva, *el Señor del Tiempo y*, por tanto, *de la Historia.*

Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1964. CULLMANN, O., *Christ et le Temps*, Delachaux et Niestlé, 2.ª ed., Neuchatel-Paris 1957.

49
ESCATOLOGÍA PAULINA (II)
Tiempo y señales de la Parusía en las Cartas a los Tesalonicenses

1. Temas salvíficos de las Cartas a los Tesalonicenses

Las Cartas a los Tesalonicenses[1] son los escritos más antiguos del NT —exceptuado el primitivo Evangelio de Mateo en arameo o hebreo, perdido—. Pablo en su segundo viaje de misión (años 49-52), y en compañía de Silas, después de Filipos, evangelizó Tesalónica[2], seguramente en el verano del año 50[3], donde había una comunidad judía. Como de costumbre, proclamó la Buena Nueva en primer lugar en la sinagoga, al parecer durante tres sábados (*Act* 17,2-3). Su estancia debió de durar unos dos meses, alojado en casa de Jasón (*Act* 17,6). Bastantes judíos y gentiles creyeron a su palabra, entre ellos mujeres de la nobleza (*Act* 17,4). Este fruto levantó celotipias entre los judíos reticentes[4] y tuvo que huir precipitadamente con sus compañeros[5]. Llegaron primero a Berea (*Act* 17,10), y después a Atenas (*Act* 17,15). Más tarde, desde Atenas, se dirigió a Co-

1. Cfr. Leal, J., *Cartas a los Tesalonicenses*, en Profs. de la Compañía de Jesús, *Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, vol. 2, BAC, Madrid 1962, pp. 873-954. Amiot, F., *Épitres aux Thessaloniciens*, en *Verbum salutis*, vol. 14, Paris 1946. Rigaux, B., *Les épitres aux Thessaloniciens*, "Études bibliques", Paris 1956. Rossano, P., *Lettere ai Tessalonicesi*, en *La Sacra Bibbia*, Torino 1965.

2. Tesalónica era una muestra del paganismo. Las excavaciones arqueológicas han exhumado restos de esculturas de dioses y de sacerdotisas, que permiten hacerse idea de la religiosidad de sus moradores. Relevancia tenía el dios *Cabiros*, divinidad local, relacionada con cierta esperanza de la vida del más allá.

3. Cfr. *Act* 17,1. En la actualidad se llama Salónica. Con puerto en el Mar Egeo, y situada en la *Via Egnatia* (a unos 150 km al oeste de Filipos), gozaba entonces de gran actividad comercial. Fundada en 315 a.C., pasó al dominio romano en 186 a.C. Era ciudad importante.

4. Algunos judíos irrumpieron en casa de Jasón buscando a Pablo y a Silas; al no encontrarlos, condujeron ante el tribunal a Jasón, que hubo de pagar fianza por ambos (cfr. *Act* 17,5-9).

5. La salida imprevista de Tesalónica había interrumpido la instrucción de aquellos fieles; además, se encontraban en situación difícil, a causa de la persecución por parte de los judíos. Por eso, desde Atenas envía a Timoteo para confirmarlos en la fe (Cfr. *1 Thes* 3,1-2), y tener noticias (cfr. *1 Thes* 3,5).

rinto. Allí se encuentra con Timoteo, que le da buenas noticias de la perseverancia de los Tesalonicenses en la fe, no obstante las persecuciones de los judíos (cfr. *1 Thes* 2,14-15; 3,6-9). Timoteo le transmite también dudas que inquietan a los neófitos: el destino de los difuntos y la segunda venida del Señor (*1 Thes* 4,13).

Tema relevante de las Cartas a los Tesalonicenses es la escatología. Tratan también de otras cuestiones salvíficas, entre las que se encuentran bastantes artículos de la fe, que la Tradición cristiana formulará en el *Símbolo de los Apóstoles*[6]. A los tesalonicenses proclama el mensaje nuclear de la llamada universal a la santidad (*1 Thes* 4,3; cfr. 4,7-8; 5,9). Para alcanzarla es necesario participar de la vida de Cristo (*1 Thes* 5,10) y practicar las virtudes teologales: «revestidos con la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza» (*1 Thes* 5,8).

Las relaciones entre los hombres vienen configuradas por la caridad fraterna (*1 Thes* 4,9); ésta exige el buen ejemplo de los cristianos (*1 Thes* 5,11), y su responsabilidad en corregir a los que llevan conducta desordenada, estimular a los apocados, asistir a los enfermos; tener comprensión con todos (*1 Thes* 5,14); estar vigilantes (*1 Thes* 5,6); no dejarse dominar por las concupiscencias (*1 Thes* 4,5); ser sobrios en todas circunstancias (*1 Thes* 5,6); mantenerse alegres, orar incesantemente, dar gracias por todas las cosas (*1 Thes* 5,16-18) y trabajar seria y honradamente (*1 Thes* 4,11-12).

2. La Parusía en las Cartas a los Tesalonicenses

Pablo escribe la *1 Thes* con el fin de completar su predicación oral. Enviada por medio de Timoteo, en ella tranquiliza a los neófitos acerca de la condición de los que ya habían muerto en la fe. Algunos tasalonicenses no habían entendido bien su enseñanza y pensaban que la Parusía del Señor iba a ser inminente: incluso habían abandonado su trabajo (*2 Thes* 3,11). No todas las dudas quedaron aclaradas con la *1 Thes*, lo que movió a Pablo a escribirles la segunda[7].

6. Dios es Padre (*1 Thes* 1,3; *2 Thes* 1,1); ha trazado el plan de la salvación (*2 Thes* 2,14). Jesús es el Hijo (*1 Thes* 5,9-10), por medio de él se realiza la salvación (*1 Thes* 5,9-10); Jesucristo «resucitó» (*1 Thes* 4,14; cfr. *1 Thes* 1,10); ha de venir de nuevo (*1 Thes* 2,19; 3,13; 1,10), con poder y majestad (*1 Thes* 4,16), a juzgar (*2 Thes* 1,5; *1 Thes* 4,6) a los vivos y a los muertos (*1 Thes* 4,16-17), retribuyendo a cada uno según sus obras: los impíos serán condenados (*2 Thes* 1,8-9) y los que obran el bien entrarán en su Reino (*2 Thes* 1,5) para siempre (*1 Thes* 4,17). Dios Padre envía al Espíritu Santo (*1 Thes* 4,8), al que se atribuye nuestra santificación (*2 Thes* 2,13), moviéndonos a acoger con gozo la predicación de la palabra de Dios (*1 Thes* 1,6).

7. Timoteo, acompañado de Silas, se encontró con Pablo en Corinto (*Act* 18,5). Allí le informaron de la situación de la comunidad de Tesalónica. Desde Corinto escribió *1 Thes* en el invierno del 50-51 y *2 Thes* pocos meses más tarde. La tradición eclesiástica ha atribuido ambas Cartas a san Pablo (Ireneo, Fragmento de Muratori, Marción, Tertuliano, Clemente de Alejandría, etc.). Algunos autores modernos han puesto reparos, viendo diferencias doctrinales entre las dos epístolas; o considerando que las semejanzas pueden ser debidas a imitación intencionada por parte del autor de la segunda. Las razones aducidas no convencen a otros estudiosos. Hoy

La doctrina sobre la escatología, aunque muy relevante, no abarca todo el contenido de ambas Cartas. Pablo se extiende en explicar la vocación cristiana, su grandeza y sus exigencias, pero no de modo completo, como si fuera un tratado. Aquí nos vamos a fijar en la doctrina referente a *los últimos tiempos*, la escatología. Pueden distinguir dos ámbitos:

i) *Escatología individual.* ¿Cuál es la situación del hombre tras la muerte? Con ésta no se acaba la vida, sino que el alma, que es inmortal, sigue viva. No hay por qué entristecerse frente a la muerte, como hacen los que no tienen esperanza[8]. Inmediatamente después de la muerte, el alma participa de la visión de Dios (*Phil* 1,23 y *2 Cor* 5,8), en tanto que el cuerpo permanece a la espera de la resurrección. La causa de nuestra resurrección es la Resurrección de Jesús: si Cristo ha resucitado, también nosotros resucitaremos como Él (*1 Thes* 4,14).

ii) *Escatología general y cósmica.* Trata de los acontecimientos del final de los tiempos. Entonces se hará público el triunfo final de la Iglesia; se mostrará la gloria de los que se salvan y la confusión de los condenados y se realizará la resurrección de los cuerpos, junto con la vuelta gloriosa de Jesucristo (*1 Thes* 4,16).

El lenguaje en el que se expresa la Parusía[9] manifiesta el misterio y el poder de Dios. Junto con la Parusía se producirá la resurrección de los muertos: los cuerpos volverán a ser vivificados por sus propias almas[10]. Pablo no da referencias precisas de cuándo ocurrirá la Parusía[11], ni concreta detalles (1 Thes 5,1). Sin

día, para muchos, sobre un fondo paulino, algún discípulo redactó la segunda Carta, que la hizo circular con el nombre del Apóstol, pues a éste se debía el contenido principal. No se ha llegado a un consenso.

8. Cfr. *1 Thes* 4,13. Si bien en *1 Thes* se habla del destino individual de cada fiel, el tema de *1* y *2 Thes* es más bien la «escatología cósmica», es decir, el fin del mundo, la resurreción de los muertos y el juicio final.

9. El vocablo procede del culto al Emperador romano. Significaba su solemne «llegada» después de sus campañas victoriosas. Aplicada a Cristo, subraya que su segunda venida —en contraste con la primera, que fue en la humillación— será gloriosa, con majestuosidad. En los Evangelios, *parousia* recurre sólo en *Mt* 24,3.27.37-39. Aparece repetidas veces en las dos Cartas a los Tesalonicenses y en *1 Cor* 15,23; en *Iac* 5,7.8; *2 Pet* 1,16; 3,4.12; y *1 Ioh* 2,28. En las Cartas Pastorales se usa la voz *epifáneia* (también en *2 Thes* 2,8). Cfr. MEINERTZ, M., *Teología del Nuevo Testamento,* cit., p. 497.

10. Precisa Pablo que los hubieran vivido hasta ese día saldrán junto con sus hermanos difuntos al encuentro del Señor (*1 Thes* 4,16-17). Los cuerpos de quienes vivan entonces serán transformados gloriosamente (cfr. *1 Cor* 15,51). Por tanto —aclara a los tesalonicenses—, los que hayan muerto antes de la Parusía no estarán en condición inferior con respecto a los que todavía vivan en ese momento.

11. «Acerca del tiempo y de las circunstancias, hermanos, no necesitáis que os escriba» (*1 Thes* 5,1). Como había dicho Jesús, sólo les exhorta a que estén vigilantes, pues «el día del Señor vendrá como un ladrón en la noche» (*1 Thes* 5,2). De acuerdo con el resto del NT (cfr. *Mt* 24,36; *Mc* 13,32; *Act* 1,6-8), no afirma conocer el tiempo de esos acontecimientos finales; subraya la necesidad de vigilancia, como había hecho Jesús (cfr. *Mt* 24,37; 25,30; *Mc* 13,33-37; *Lc* 21,34-36), cualquiera que sea el tiempo de su venida.

embargo, algunas frases[12], precisamente por la ignorancia del Apóstol —como de todos— acerca de ese tiempo, fueron interpretadas por algunos tesalonicenses en el sentido de que la Parusía ocurriría muy pronto (*2 Thes* 2,2). En su tiempo, Pablo no podía afirmar ni negar que él viviría hasta ese momento[13]. Algo más tarde, Pablo piensa que la Parusía más bien no será inminente. En esta perspectiva escribe la segunda Carta[14].

3. El orden de la Parusía: muertos y vivos

La evangelización de los tesalonicenses había sido interrumpida por la obligada huida de Pablo. Nada tiene de extraño que los neófitos hubieran quedado con dudas. Una de ellas era: ¿Los difuntos tendrán alguna desventaja frente a los que estén vivos cuando la Parusía del Señor? El Apóstol responde en dos pasos: 1) Los vivos no aventajan en nada a los ya difuntos (*1 Thes* 4,15-18). 2) En cualquier caso, no sabemos cuándo ocurrirá la Parusía (*1 Thes* 5,1-2). De este modo, muerte y resurrección se sitúan en el plano de la esperanza en la vida futura, que hemos de aguardar en vigilante espera [15]. Dentro de esta explicación no debe extrañar que Pablo se incluya hipotéticamente a sí mismo entre los que vivan cuando la Parusía (*1 Thes* 4,15)[16]. En el breve tiempo que medió entre ambas Cartas, Pablo pudo matizar su pensamiento, no como un cambio notable, sino con un mayor acento en la no inmediatez de la Parusía[17].

Apunta el orden de algunos episodios de la Parusía (*1 Thes* 4,16-18)[18]. Pablo se refiere sólo a la resurrección los que murieron «en Cristo», es decir, los cristianos: el día de la segunda venida del Señor los que vivan, serán «arrebatados»,

12. Sobre todo las de *1 Thes* 4,15: «Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor»; y *1 Thes* 4,17: «Nosotros, los que vivamos, los que quedemos».

13. Cfr. Pontificia Comisión Bíblica, *De Parousia*, 18-VI-1915; EB, n. 434.

14. Cfr. *2 Thes* 2,2. A tal efecto recuerda algunas señales que precederán a la Parusía: la apostasía (cfr. *2 Thes* 2,3) y la manifestación del «hombre de la iniquidad». Cuando llegue el momento final, entonces será «el justo juicio de Dios» (*2 Thes* 1,5), en el que castigará a quienes se han negado a creer (*2 Thes* 1,8-9) y premiará a los justos (*2 Thes* 1,5), que estarán para siempre con el Señor (*1 Thes* 4,17).

15. Son muchos los textos paulinos a este respecto: *1 Thes* 1,10; 3,13; 4,13-15; 5,6.8; *Rom* 13,11-12; *1 Cor* 1,7; *1 Cor* 4,5; *1 Cor* 7,26.29.31; 11,26; 16,22; *Phil* 4,5; *1 Tim* 6,14; *2 Tim* 4,8; *Tit* 2,13; *Heb* 10,25; cfr. también: *Apc* 22,20; *Iac* 5,7-9.

16. Lo dice dos veces: *1 Thes* 4,15.17. Lo repite en *1 Cor* 51-52.

17. Pablo había visto ya de cerca su muerte y la de otros cristianos. Antes de las Cartas a los Tesalonicenses, había ocurrido su lapidación en Listra, donde «se le tuvo por muerto» (*Act* 14,19).

18. «*16*porque cuando la voz del arcángel y la trompeta de Dios den la señal, el Señor mismo descenderá del cielo, y resucitarán en primer lugar los que murieron en Cristo; *17*después, nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados a las nubes junto con ellos al encuentro del Señor en los aires, de modo que en adelante, estemos siempre con el Señor. *18*Consolaos, por tanto, mutuamente con estas palabras» (*1 Thes* 4,16-18).

«transformados» (*1 Cor* 15,51; *2 Cor* 5,2-4) en virtud del poder divino, pasando del estado de corruptibilidad y mortalidad al de incorrupción e inmortalidad; los que ya hubieran muerto resucitarán primero. En cuanto al modo de la manifestación gloriosa de Cristo, Pablo no da detalles, se atiene a las concepciones usuales[19]; sigue el lenguaje de los Evangelios y de los libros de Isaías y de Daniel[20]. Después ocurrirá el Juicio Universal. El premio de los bienaventurados consiste en gozar para siempre, en cuerpo y alma, de la visión de Dios.

4. Ignorancia del tiempo de la Parusía

No es necesario insistir en la ignorancia que expresa Pablo acerca del tiempo de la Parusía. Está en coherencia con la reserva de las palabras de Jesús (*Mt* 24,36; *Mc* 13,32). La conclusión es también la misma: velar y ser sobrios (cfr. *2 Pet* 3,10ss). Así, la perspectiva de la Parusía adquiere gravitación y valor éticos. Por ello constituye un fundamento de la vida de los cristianos de todos los tiempos: hemos de estar siempre vigilantes, pues no sabemos cuál será el último día de nuestra vida. Es una insensatez dejar para más tarde la conversión.

El día del Señor. Esta fórmula aparece en la Biblia para referirse al momento en que Dios intervendrá de modo decisivo[21]. En el epistolario paulino y, en general en el NT, «el día del Señor», es el día del Juicio Universal, en el que Cristo aparecerá en su gloria divina como Juez (*1 Cor* 1,8; *2 Cor* 1,14).

5. Señales de la Parusía

En *2 Thes* 1-2, Pablo rechaza la opinión de que «el día del Señor» vaya a ocurrir inmediatamente: ni su propia predicación, ni algunos rumores infundados, ni ninguna carta suya pueden dar pie a pensar en la inminencia de la Parusía. Antes bien, habla de *algunas señales* que han de suceder previamente. Tales señales, sin embargo, tampoco niegan el carácter repentino y desconocido del tiempo de la segunda venida (cfr. *1 Thes* 5,1-6). Para ser capaces de advertir esas señales es necesario vivir vigilantes, pues ignoramos el tiempo que pueda mediar entre esas señales y el momento de la aparición definitiva del Señor: sólo Dios lo sabe. Pablo habla de las *señales* en el lenguaje de la literatura apocalíptica judaica de la época, pero absteniéndose de los elementos fantásticos que aparecen en ésta, y limitándose a sobrias pinceladas. Pero las señales que aporta Pablo son suficientes para pen-

19. La voz del arcángel, el sonido de la trompeta, las nubes del cielo. Estas señales acompañan en el AT a las teofanías de Yahwéh (cfr. *Ex* 19,16). En la visión de la Parusía muestran la divinidad de Jesús, su majestad, su dominio sobre las fuerzas naturales.

20. Cfr. *Mt* 24,31; *Mc* 14,62; *Dan* 7,13; *Is* 66,15; *2 Thes* 1,8; *1 Cor* 15,43.52.

21. Cfr. *Am* 5,18-20; 8,9ss; *Is* 6,13; etc. Cfr. también *Mt* 24; *Mc* 13; *Lc* 21 Cfr. GROSS, H., art. *Día del Señor*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 271-273.

sar que la Parusía no parece inminente, pues antes han de suceder dos hechos: la «apostasía» y la manifestación del «hombre de la iniquidad» (cfr. *2 Thes* 2,3-4).

i) *La apostasía.* Es la *primera señal* que ha de preceder al fin de los tiempos. Parece indicar un abandono de Dios y de Cristo por una gran parte de la humanidad. Jesús la había predicho (cfr. *Mt* 24,11-13). Cuando se haya colmado la medida de los pecados, vendrá el fin y el Juicio Universal.

ii) *El Adversario u «hombre de la iniquidad» (= el Anticristo).* En lo oculto está el *«misterio de iniquidad»*, que según *2 Thes* 2,7 ya está actuando. Este misterio se personifica en el *hombre de la iniquidad*, mencionado en *2 Thes* 2,3 como una señal previa de la Parusía. No sabemos si quiere indicar a un hombre concreto, o si es una personificación literaria, que designaría el conjunto de fuerzas malignas de las que se sirve el demonio para oponerse a la obra de Cristo. «Hombre de la iniquidad» e «hijo de perdición» son semitismos (=«inicuo» y «perdido»). Su osadía llega «hasta el punto de sentarse en el templo de Dios», esto es, hasta arrogarse honores divinos. Intentará arrastrar a muchos, como hicieron los falsos profetas (cfr. *Mt* 24,4-5.11.23-24). Las características de este antagonista de Dios son semejantes a las del «Anticristo» de que habla san Juan en sus Cartas (cfr. *1 Ioh* 2,18.22; 4,3; *2 Ioh* 7) y sobre todo en el Apocalipsis. No pocos autores piensan que Pablo considera al Anticristo como persona individual, en la cual se hallan sintetizados y alcanzan su punto culminante los diversos anticristos (en el sentido de las cartas de san Juan). Pero no se trata de una verdadera «encarnación» de Satanás. El «hombre de iniquidad», «el Impío» es llamado también «hijo de corrupción»: se alza contra Dios y todo lo santo.

iii) *El Retenedor («ho katéjôn»). 2 Thes* 5-7 se remite a la catequesis oral. Aunque el «misterio de iniquidad» está ya en acción, no ha surgido propiamente «el Impío». Y no puede manifestarse todavía porque es retenido, según *2 Thes* 2,6-7 por un poder «que lo retiene» *(tò katéjon)* y por alguien que lo impide *(ho katéjôn)*. No sabemos qué hay que entender por estas dos expresiones, que han suscitado muy variadas interpretaciones. No obstante, el sentido global apunta a que algo y/o alguien impide esa manifestación del mal.

Es, pues, difícil determinar en qué consiste el misterio de la iniquidad y qué o quien impide su dominio[22]:

a) Para algunos el misterio de la iniquidad sería la actuación del hombre de la iniquidad; actividad que se encontraría impedida por las normas de orden social del Imperio Romano[23].

22. Cfr. FEUILLET, A., voz *Parousie*, en DBS 6 (1960), p. 1.362. CULLMANN, O., *Étude sur le "katéjon" de Thess 2,6-7*, en *Des sources de l'Évangile à la formation de la Théologie chrétienne*, Neuchâtel 1960, pp. 51-77. COPPENS, J., *Les deux obstacles au retour glorieux du Saveur*, en ETL 46 (1970), pp. 383-389.

23. Cfr. GEORGE, A.-GRELOT, P., *Introducción crítica al NT*, cit., p. 535.

b) Otros piensan que quien impide la manifestación de la iniquidad es san Miguel, basándose en algunos textos bíblicos (cfr. *Dan* 12,1; *Apc* 12,7-9; 20,1-3.7), en los que se dice que este arcángel lucha contra Satanás, al que retiene o deja suelto según los planes de Dios[24].

c) Un tercer grupo considera que el obstáculo que impide la manifestación del hombre de la iniquidad es la acción evangelizadora de los cristianos. Si éstos abandonan su celo apostólico y su caridad, entonces desapecereсá el impedimento de la acción del mal, dejando paso a la manifestación de la apostasía[25].

d) Finalmente, otros piensan que el obstáculo que retiene sería el cumplimiento de dos señales: la difusión de la apostasía y la aparición del hombre de la iniquidad. Pablo estaría subrayando que la Parusía no es inminente, pues antes habrán de producirse esos acontecimientos.

En resumen, no existe un acuerdo entre los comentaristas en qué consiste «lo que retiene» y «quién retiene». A pesar de todo, el poder del *Inicuo* no será total ni definitivo: Jesucristo, cuando se manifieste en todo su poder en la Parusía, lo exterminará (cfr. *2 Thes* 2,8-12). Mientras tanto, Satanás intenta la condenación de los hombres sembrando entre ellos la confusión.

6. La conversión de Israel: otra «señal» de la Parusía

En *Rom* 11,25-27 Pablo habla de otra *señal* previa a la Parusía: el endurecimiento de Israel. Tal endurecimiento perdurará hasta que entre en el Reinado de Dios «la plenitud *(pléroma)* de los gentiles»; cuando esto haya ocurrido, «todo Israel» se salvará. La salvación de Israel, que algún día ha de llegar, es un consuelo para Pablo (cfr. *Rom* 11,12.15ss; *2 Cor* 3,16). Por «todo Israel» no hay que entender necesariamente a todos y cada uno de los israelitas, sino el conjunto del pueblo: su «celo» despertará con la conversión de los gentiles. Tampoco el «*pleroma* de los gentiles» indica a todos y cada uno de ellos, sino su conjunto (cfr. *Rom* 11,28-32). Para Pablo este hecho constituye un «misterio» (cfr. *Eph* 3,3ss), revelado por Dios, fuera de la previsión humana, pero que al Apóstol le lleva a exclamar en alabanzas a la misericordia y sabiduría de Dios. Los motivos por los que llega a esta verdad son tres: uno, tomado del AT (cfr. *Is* 27,9; 59,20ss; *Ier* 31,31-34)' otro, histórico-escriturístico[26]; y el tercero, soteriológico[27].

24. Cfr. M. Meinertz, op. cit., p. 500. Lo más prudente será decir con san Agustín: «Ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare» (*De civitate Dei,* 20,19): cfr. Orchard, J.B., *Thessalonians and the Synoptic Gospels,* en "Biblica" 19 (1938), pp. 19-42. Schmid, J., *Der Anticrist und die hemmende Macht (2 Thes 2,1-12),* en "Theolog. Quartalschrift" 120 (1949), pp. 323-343.

25. Cfr. Schmaus, M., *Teología Dogmatica,* vol. 7, Rialp, Madrid 1965, pp. 172-188.

26. Las promesas hechas a Abrahán han de cumplirse en todas sus partes, porque Dios es fiel e inmutable (cfr. *Dt* 4,31).

27. El plan divino de la salvación es un don de la misericordia divina, que ni los judíos por la Ley, ni los gentiles por las fuerzas naturales pueden alcanzar. En este plan, el fracaso humano

No contradicen a esta consoladora perspectiva las palabras graves sobre los judíos de *1 Thes* 2,15ss., que, por otro lado, no muestran colorido escatológico[28]. Tampoco se opone la gran «apostasía» de *2 Thes* 2,3. Lo que ya no podemos saber es qué relación temporal tienen entre sí esos acontecimientos. Todo cómputo del tiempo que pretendiera basarse en estas señales carece de fundamento.

es la ocasión para la misericordia divina. Cfr. VIARD., A.A.,-GRELOT, P., voz *Designio de Dios*, en LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocab. de Teol. Bíblica*, cit., p. 233.

28. Cfr. GEORGES, A.-GRELOT, P., *Introducción crítica al NT*, cit., p. 533.

50

ESCATOLOGÍA PAULINA (III)

La resurrección de los muertos en la Primera Carta a los Corintios

1. La Parusía y la resurreción de los muertos en *1 Cor* 15

1 Cor 15 es de primera importancia para la escatología paulina. Pablo contempla y espera la *resurrección de los muertos* como un efecto de la Resurrección de Jesucristo y de su Parusía. La razón estriba en que la vuelta a la unión del alma con el cuerpo es necesaria para que la bienaventuranza del hombre llegue a su estado perfecto[1]. En tiempos de Jesús, los saduceos se oponían a la idea de la resurrección (cfr. *Mt* 22,23ss). Esta misma actitud (cfr. *Act* 23,6ss) es compartida también por los gentiles en tiempos de Pablo, aunque por motivos distintos (cfr. *Act* 17,32; 26,24)[2]. La amplitud con que trata Pablo de la resurrección en *1 Cor* 15 muestra la trascendencia de esta verdad de fe y también que quizá había algunos neófitos de Corinto a los que resultaba difícil su aceptación, pues para la mentalidad griega, sobre todo por influjo del platonismo, la perfección del hombre consistía en la liberación del alma de la cárcel del cuerpo. De ahí que la resurrección de la carne se presentaba como un contrasentido de la felicidad definitiva, incluso para quienes afirmaban la inmortalidad del alma[3]. De todos modos, *1 Cor* 15 se refiere a la «resurrección gloriosa de los justos»[4]. Pablo parte del hecho histórico de la Resurrección de Cristo (*1 Cor* 15,1-11), y se extiende en sus relaciones —su causalidad— con la resurrección de los muertos (*1 Cor* 15,12-34). Por último plantea la cuestión de cómo resucitarán los muertos (*1 Cor* 15,35-58).

1. Cfr. AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, Elle di Ci, Milano 1984, vol. 7, pp. 212ss.

2. Pablo defiende la verdad de la resurrección en muchas ocasiones: en el Areópago de Atenas (*Act* 17,18.32); ante el Sanedrín (*Act* 23,6); ante el gobernador Félix (*Act* 24,15) y ante el rey Agripa (26,23). Según *Heb* 6,2, la resurrección pertenece a los fundamentos del cristianismo: quien la negare destruiría la fe (*2 Tim* 2,18).

3. Cfr. *1 Cor* 15,12. Se explica también por la influencia de las teorías dualistas sobre la maldad intrínseca de la materia. La idea de la resurrección chocaba, pues, con el pensamiento del mundo helénico: cfr. *Act* 17,32.

4. No es que niegue la resurrección universal al final de los tiempos, sino que en *1 Cor* 15 no trata de ella. Sobre la resurrección de todos los hombres cfr. *Ioh* 5,28-29; *Act* 24,25.

2. La resurrección de los muertos en la revelación bíblica

i) *En el AT.* La preocupación por la vida del más allá y el premio o castigo son el ámbito en que aparece en el AT el mensaje sobre la resurrección[5]. Problema acuciante era el porqué del triunfo frecuente del malo en esta vida y el sufrimiento del justo. El libro de Job se plantea abiertamente el tema y no lo resuelve del todo: su solución está en la limitación humana y la apelación a la humildad: Dios sabe más y es infinitamente justo. En el AT se va abriendo paso la idea de que la retribución justa no puede alcanzarse con plenitud sino en el estadio después de la muerte corporal[6]. En el AT se hace cada vez más presente la convicción de que Dios tiene poder para «vivificar a los muertos» o de «sumergir en el *sheol* y de allí extraer» (*1 Sam* 2,6; *Dt* 32,39; *Sap* 16,13)[7].

Dios es el Señor de la vida y de la muerte; su poder es absoluto. Las resurrecciones obradas por los profetas Elías y Eliseo (*1 Reg* 17,22; *2 Reg* 4,35; 13,21) reflejan esa convicción. Estos milagros no caen dentro exactamente de la noción de resurrección, pues sólo operan una vuelta a la existencia terrena que tenían antes, no el logro del estado definitivo de la vida en el más allá. Sin embargo, son un paso en el desarrollo de la noción de resurrección. La visión de los huesos secos de Ezequiel[8] y algunos pasajes de Isaías[9] suponen un progreso en la revelación. Más tarde, Daniel 12,2-3 será mucho más claro: la vida nueva de los resucitados no será como la vida del mundo presente, sino una vida transfigurada. En algunos Salmos (*Ps* 16,10; 49; 73), la idea de la resurrección aparece más nítida. Es ya explícito el testimonio de *2 Mach* 7,9.11.22 y *2 Mach* 14,46.

ii) *En el NT.* Son muy numerosos los pasajes en que Jesucristo enseña la verdad de la resurrección (entre muchos, *Ioh* 11,23-25), recibida en su tiempo por amplios sectores del judaísmo: los fariseos creen en ella; no así los saduceos. La fe de los judíos que creen en ella es confirmada por Jesús (*Mt* 10,28; *Lc* 14,14), que la defiende decididamente frente a los saduceos (*Mt* 22,31ss). Pero

5. En el AT se afirma la existencia de una vida futura después de la muerte; pero no encontramos un término exacto para designar la noción de resurrección. Ésta surge en el problema de la suerte del justo o del pecador en el más allá de la muerte. Cfr. Gorostiza González, L., voz *Resurrección de los muertos*, en GER 20 (1984), p. 172.

6. Cfr. Schmaus, M., *Teología Dogmática*, Rialp, Madrid 1965, vol. 7, pp. 194-215.

7. La Biblia no expone las ideas de modo abstracto, sino por excepción. Lo normal es que parta de la acción de Dios con vistas a la salvación del hombre. Cfr. Casciaro-Monforte, *Dios, el mundo y el hombre...*, cit., pp. 505-507.

8. Ante la visión de la llanura llena de huesos secos, Dios hace a Ezequiel la pregunta: «¿estos huesos podrán revivir?». El profeta responde con cautela: «Señor, Tú lo sabes» (*Ez* 37,3). Atribuye, pues, a Dios sabiduría y poder para hacerlos revivir, pero no afirma la resurrección de los cuerpos como parte de la fe del pueblo escogido. Probablemente en este texto la resurrección tenga un valor metafórico: los cadáveres significan el pueblo en la «muerte» del exilio, y la resurrección el retorno a la patria. Seguramente han de interpretarse de modo análogo Amós 5,2 y Oseas 6,1ss.

9. Cfr. *Is* 13,14; 25,8; 26,19.

corrige la opinión de los fariseos, para quienes la resurrección era un volver a la vida terrena (*Mt* 22,30)[10], y la argumenta con pasajes del AT (cfr. *Mt* 22,33). Jesús anuncia que el hecho de la resurrección será inaugurado por él, a quien Dios ha dado el poder sobre la vida y la muerte, como se manifiesta devolviendo a la vida a varios muertos[11]. El NT se refiere la mayoría de las veces a la resurrección de los justos, pero también otras a la de los pecadores. En la revelación del Juicio Universal se trata de la resurrección tanto de los justos como de los pecadores[12].

3. La Resurrección de Cristo y la tradición apostólica

Pablo comienza el capítulo 15.º de *1 Cor* recordando su predicación años antes. Primero se refiere al *hecho histórico* de la Resurrección de Cristo[13]. Su testimonio, escrito unos 27 años después de la Resurrección del Señor, es de suma importancia. Los cuatro verbos que aplica al Evangelio: Prediqué, recibisteis, mantenéis firmes y sois salvados (*1 Cor* 15,1-3a), indican que la muerte y resurrección de Jesús son materia de fe y de salvación[14]. Se muestra aquí el valor de la *tradición oral:* la Resurrección de Jesús y de los hombres pertenecen ya a la fe de la Iglesia[15]. Lo mismo que la Eucaristía[16], se trata de una enseñanza que forma parte, desde el primer momento, de la Tradición apostólica: Pablo había enseñado a los corintios ambas verdades hacia el año 51. Los términos «recibir» y «transmitir» (o «entregar») son precisamente los vocablos técnicos para indicar que una doctrina es de tradición apostólica, es una enseñanza autorizada y oficial.

4. Testimonio apostólico de las apariciones del Resucitado

La muerte, sepultura y resurrección de Cristo fueron verdades fundamentales de la predicación del Apóstol de las gentes. *1 Cor* 3b-8 tiene colorido semítico, con expresiones no habituales en Pablo, lo que muestra la fidelidad con que quiere

10. Los rabinos fariseos del tiempo de Jesús hablaban de la resurrección de los muertos «con bodas e hijos»: cfr. Díez Macho, A., *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia,* Ed. Fe Católica, Madrid 1977, p 166.

11. Cfr. *Mc* 5,21-42; *Lc* 7,11-17; *Ioh* 11. Pero estas resurrecciones son sólo anuncio o signo de la suya, que será de carácter totalmente nuevo.

12. Cfr. *Mt* 11,22; 12,41 y par.; *Ioh* 5,24-30; 6,39.43; 54-57; 11,25.26; *Apc* 1,7; 20,12; etc.

13. Cfr. *Mt* 16,21-28; 17,22-27; 20,17-19.

14. Cfr. Profs. de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Biblia,* BAC, vol. 2 (NT), Madrid 1962, p. 453.

15. Pablo habla muchas veces de su visión personal del Señor, pero aquí se apoya en el testimonio de la común tradición apostólica. Cfr. Walter, E., *Primera Carta a los Corintios,* Herder, Barcelona 1971, p. 271.

16. Cfr. *1 Cor* 11,23-26. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas de San Pablo a los Corintios,* vol. 7, 2.ª ed., Pamplona 1995, *ad loc.*

transmitir la enseñanza recibida[17]. Cuando afirma «murió por nuestros pecados», enuncia dos ideas centrales: el hecho histórico y real de la muerte y su significado salvífico y teológico[18]. La frase «fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras» ha pasado literalmente al *Credo.* Pablo recuerda una lista de testigos del Resucitado[19]: Pedro, Santiago el Menor, todos los Apóstoles y quinientos hermanos[20]. Al final, añade su propio testimonio. Las apariciones como prueba directa del hecho histórico de la Resurrección del Señor encuentran en *1 Cor* especial fuerza ya que, cuando el Apóstol escribe, están vivas muchas personas que han visto a Jesús resucitado. Los Apóstoles son, sobre todo, *testigos de la Resurrección de Jesús* (*Act* 1,22; 2,32; 3,15; etc.), y el anuncio de esa resurrección constituye el núcleo de la proclamación apostólica. Pero la resurrección de Cristo no es sólo un hecho histórico, sino también un *misterio,* por la condición gloriosa del Resucitado.

5. San Pablo, testigo del Resucitado

Pablo se siente indigno de la gracia del apostolado por sus culpas pasadas —«perseguí a la iglesia de Dios» (*1 Cor* 15,9-11)—. En su humildad reconoce la grandeza inmerecida del don de Dios que es su elección, y lo atribuye sólo a la gracia de Dios[21]; todo cuanto Pablo ha hecho lo ha hecho la gracia de Dios en él (*Rom* 15,16-24; *2 Cor* 11,23-33). Pablo es sólo un instrumento de la gracia. La conclusión del Apóstol es elocuente: el testimonio personal debe coincidir con la tradición apostólica; en ésta se debe basar la predicación de los que anuncian el Evangelio y la fe de los que creen[22].

6. Aporías sobre la Resurrección de Cristo

1 Cor 15,12-34 relaciona la Resurrección de Cristo con la nuestra y argumenta de diversos modos. En primer lugar, señala la situación tan absurda en

17. Cfr. Ocáriz, F.-Mateo, L.F.-Riestra, J.A., *El misterio de Jesucristo,* EUNSA, Pamplona 1991, p. 324.
18. Cfr. Kremer, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi,* en "Stuttgarter Bibelstudien" 17 (1966), p. 32.
19. Algunas de las apariciones señaladas en *1 Cor* son mencionadas también en los Evangelios y en los Hechos: la de Pedro (*Lc* 24,34), la de los Apóstoles (*Lc* 24,36-49; *Ioh* 20,19-29), la del mismo san Pablo (*Act* 9,1-6). La de Santiago y la de los quinientos hermanos sólo son narradas en *1 Cor.*
20. El verbo griego que está en la traducción de «ser visto», indica originariamente el sentido de la visión con los ojos. Pablo parece, pues, hablar de visión ocular, sensitiva, distinta de la imaginaria e intelectual.
21. La experiencia en el camino de Damasco es mencionada por él mismo varias veces (*Gal* 1,13; *1 Cor* 9,1; *2 Cor* 4,6) y se relata tres veces en el libro de los Hechos (*Act* 9; 22; 26). Cfr. Lohfink, G., *Paulus vor Damaskus,* en "Sturttgarter Bibelestudien" 4 (1965), pp. 20-52.
22. Cfr. Walter, E., op. cit., p. 286.

que nos encontraríamos si Cristo no hubiese resucitado: serían vanas la fe y la esperanza, los Apóstoles serían falsos testigos; su predicación inútil; permaneceríamos todavía en nuestros pecados. En suma, los cristianos serían «los más miserables de todos los hombres»[23].

i) *Relación entre la Resurrección de Cristo y la nuestra* (*1 Cor* 15,12-13). Frente a algunos cristianos que parecen negar la resurrección de los muertos[24]. Pablo replica con este argumento: si un «muerto» como Cristo ha resucitado, ¿cómo podéis negar la resurrección de los muertos? Si el testimonio apostólico sobre el Resucitado es claro y firme, no se puede poner en duda su consecuencia (*1 Cor* 15,12-13). La resurrección de Cristo constituye, además, el fundamento firme de nuestra fe. En efecto, de los milagros realizados por el Señor el de su propia Resurrección es la prueba más concluyente de su divinidad[25].

ii) *Fundamento de nuestra fe* (*1 Cor* 15,14-16). El plan divino de salvación tiende a una «nueva creación», que alcanzará su plenitud en el más allá. Cuando, por virtud divina, Cristo sale del reino de los muertos, ha comenzado ya la etapa escatológica. Quien no entienda estos dos aspectos, vinculados entre sí, no podrá captar el sentido de la resurrección de los muertos. Este razonamiento se desarrolla por medio de siete proposiciones condicionales (*1 Cor* 15,14-16): el punto de partida es la *resurrección de Cristo.* Resurrección del Señor y de los fieles se condicionan recíprocamente. La negación de una implicaría la negación de la otra.

iii) *Fundamento de nuestra esperanza* (vv. 17-19). Cristo, al resucitar, completa la obra de la Redención. Si muriendo en la Cruz había vencido al pecado, era necesario que resucitase, venciendo así a la muerte, consecuencia del pecado[26]. De ahí que, sólo si Cristo vive, tiene sentido nuestra fe. El Bautismo, por el

23. *1 Cor* 15,19. Cfr. Santo TOMÁS, *In Ep. II ad Corinthios Lect.*, c. 15, lect. 2.

24. Carecemos de noticias precisas sobre quiénes eran éstos. Parecen cristianos griegos, a los que, según la mentalidad de su cultura, la resurrección de los muertos les creaba graves dificultades. Al griego le costaba mucho entender como ganancia un nuevo encadenamiento del alma en el cuerpo. San Pablo intenta remover esta actitud. Si Cristo ha muerto y ha resucitado, como es una realidad, ha sido para que nosotros muriésemos y resucitásemos con él (cfr. *Rom* 6,3-5; *1 Cor* 6,14; *2 Cor* 4,14; *1 Thes* 4,14). Cfr. KUSS, O., *Cartas a los Corintios*, Herder, Barcelona 1976, pp. 290-291.

25. «El Señor habló muchas veces de su Resurrección (cfr. *Mt* 16,21; 17,22) y casi nunca conversó con sus discípulos de su Pasión sin mencionar a la vez su Resurrección. Por eso, después de haber dicho: "El Hijo del Hombre será entregado a los gentiles, y se burlarán de él, será insultado y escupido, y después de azotarlo, lo matarán", por último añadió: "Y al tercer día resucitará" (*Lc* 18,32-33). Y al pedirle los judíos que demostrase su doctrina con alguna señal o milagro, respondió que no les daría ninguna otra prueba que la del profeta Jonás (cfr. *Mt* 12,39-40; *Lc* 11,29), porque así como Jonás estuvo en el vientre de una ballena tres días y tres noches, así afirmó estaría el Hijo del Hombre tres días y tres noches en el seno de la tierra» (*Catecismo Romano*, I,6,11).

26. Cfr. *Rom* 5,12. Explica san Agustín: «No es gran cosa creer que Cristo muriese, porque esto también lo creen los paganos y judíos, y todos los hombres malos: todos creen que murió.

que nos incorporamos a Cristo, por el que participamos de su muerte y resurrección, sólo tiene valor si Cristo ha resucitado. De otra manera estaríamos todavía en nuestros pecados (*1 Cor* 15,17-19), quedaría anulado el mensaje de Cristo y resultaría vana su obra redentora.

7. Argumentos positivos sobre la Resurrección de Cristo

La resurrección de Cristo no es solamente el fundamento de nuestra fe, sino que también es la causa de la esperanza en nuestra propia resurrección[27] por la íntima y vital unión con Él a partir del Bautismo —*unión mística con Cristo*— y haber recibido el Espíritu Santo. De ahí que la resurrección de Cristo incida necesariamente en los miembros de su Cuerpo y produzca que nos asemejemos a Él, como completando la acción del *Espíritu de Dios* que hemos recibido[28], por el que también nos vamos asemejando cada vez más a Cristo (cfr. *2 Cor* 3,18). Por tanto, nuestra resurrección es enteramente sobrenatural y divina, no un principio natural: Dios es el que vivifica a los muertos[29].

i) *Cristo, «primicia» de los que mueren: 1 Cor* 15,20. Con este versículo pasa Pablo de la argumentación negativa a la positiva. La luz de la resurrección ilumina la historia de la salvación y del mundo. La palabra «primicias» procede del lenguaje cúltico del AT: las primeras gavillas o frutos de la cosecha eran presentados a Dios como reconocimiento de su soberanía, de la que se recibe toda bendición. Con esta ceremonia se consideraba santificada toda la recolección (cfr. *Rom* 11,16). La imagen nos quiere enseñar que la resurrección de Cristo atrae hacia sí la resurrección de los hombres[30].

ii) *Cristo, el «segundo Adán»: 1 Cor* 15,21-22. Pablo, a la luz de la *historia salutis*, compara a la humanidad, descendiente de Adán, con la nueva humanidad en Cristo: Adán era la cabeza del género humano pero, a causa de su pecado, se convierte para los que nacen de él en causa de la muerte. En paralelismo de contraste, Cristo es la cabeza de la humanidad redimida, de la nueva creación, y es constituido para todos los que están unidos a Él, por la regeneración en el Bautismo, en causa de la vida y de la resurrección. Todos los cristianos son miembros de un mismo Cuerpo, de un único organismo, en el que Cristo es la Cabeza[31].

La fe de los cristianos es la Resurrección de Cristo. Esto es lo que tenemos por cosa grande: el creer que resucitó» (*Enarrationes in Psalmos,* 120).

27. La teología posterior precisará que la resurrección del Señor es la causa eficiente de la nuestra (cfr. *Catecismo Romano,* I,6,12)

28. Cfr. *Gal* 6,8; *Rom* 8,11.23; *2 Cor* 4,10; 5,5; *Eph* 2,6; 4,30; *Phil* 3,10ss; *Col* 1,18.

29. Cfr. *1 Thes* 4,16; *Rom* 4,17; *1 Cor* 6,14; 15,12-16.20.22.29.32; *2 Cor* 1,9; 4,14; *Eph* 5,14; *Phil* 3,11; *2 Tim* 2,18; *Heb* 6,2; 11,35.

30. Cfr. Ocáriz, F.-Mateo, L.F.-Riestra, J.A., *El misterio de Jesucristo,* cit., pp. 332-337.

31. Cfr. *Rom* 6,3-11; *Gal* 3,28. Así, afirmada la Resurrección de Jesucristo, es necesario afirmar la resurrección de los justos (cfr. *Rom* 5,12-21).

8. Argumentos histórico-salvíficos de la Resurrección de Cristo

i) *Etapas de la resurrección*: *1 Cor* 15,23-24. Pablo se refiere aquí a la resurrección de los justos; en otros lugares habla de la resurrección universal[32]. Según el decreto del Padre, Jesucristo ha sido constituido soberano del universo[33]. Esta soberanía comienza en el tiempo presente, pero alcanzará su plenitud tras el Juicio Final con el triunfo definitivo sobre el demonio, el pecado y la muerte. La esperanza en ese triunfo no es para el cristiano una espera pasiva, sino un estímulo para esforzarse, ya en esta vida, porque el espíritu y la doctrina de Cristo impregnen todas las actividades humanas.

ii) *La plenitud final*: *1 Cor* 15,25-28 cita seis veces la noción de «sometimiento»: «Es necesario que Él reine». No se trata de un «reinado intermedio» antes de la Parusía[34]: La época mesiánica, en la que vivimos desde la manifestación de Cristo, es el tiempo supremo que alcanza su definitiva consumación con la Parusía. Pablo no menciona una *apokatástasis*, restitución final incluso de los malos. La gravedad del Juicio no permite tal idea. Con la Parusía, todo habrá llegado a su estado definitivo e irrevocable. Dios será realmente «todo en todos».

9. Argumentos «ad hominem» de la Resurrección de Cristo

Pablo explica que los ritos cristianos y los sufrimientos por causa del apostolado implican necesariamente la resurrección.

i) *El Bautismo por los muertos*: *1 Cor* 15,29. Como prueba de valor práctico en favor de la resurrección, se refiere Pablo al bautismo por los muertos. Después de una argumentación de rigor teológico, quizá difícil para muchos neófitos, siente ahora la conveniencia de ofrecer unos argumentos menos rigurosos, pero que alcancen más fácilmente a sus lectores por hacer referencia a sus costumbres. Menciona la extraña práctica de un «bautismo vicario»; es decir, hacerse bautizar en favor de un pariente o amigo ya difunto[35]. Aunque sea para nosotros desconocida, podemos entenderla por su parecido con los sufragios que elevamos en fa-

32. El Apóstol, en su discurso de defensa ante el gobernador Félix, declara: «Tengo la misma esperanza que ellos en la resurrección de los justos e injustos» (*Act* 24,15; cfr. *Dan* 12,2; *Ioh* 5,28ss).

33. Cfr. *Mt* 28,18, dando así cumplimiento al *Ps* 110,1 y al *Ps* 8,7. Cuando en *1 Cor* 15,28 dice que «el mismo Hijo se someterá a quien a él sometió todo» ha de entenderse de Cristo en cuanto Mesías y Cabeza de la Iglesia; no en cuanto a su divinidad.

34. Semejante *reino intermedio* solamente podría insinuarse en *Apc* 20,4-6. Pero tal deducción es una falsa interpretación del texto.

35. Cfr. Profs. de la Compañía de Jesús, op. cit., p. 463.

vor de las almas y con las indulgencias que aplicamos por los difuntos[36]. Pablo ni la aprueba ni la desaprueba; le basta con citarla como explicación sencilla: sólo tendría sentido si la Resurrección de Cristo puede prolongar su eficacia también en favor de los difuntos.

ii) *La arriesgada vida del Apóstol: 1 Cor* 15,30-32a. Otro argumento práctico lo toma Pablo de su propia vida. Su celo por el Evangelio y el amor a Cristo le han conducido a muchos padecimientos y peligros, a veces, al borde la muerte (cfr. también *2 Cor* 11,21-23).

10. Exhortaciones morales

Un nuevo paso de la argumentación de Pablo se mueve en terreno más general. Con un «aforismo»[37] se dirige a los cristianos que flaquean en la fe (*1 Cor* 15,32b-34). Varios motivos han podido inducirlos a esa situación: 1) El trato con los malos o los infieles, que ignoran a Dios *(agnosis tou Theoû)* y llevan una vida de pecado. 2) La debilidad de algunos, que han podido caer en una interpretación espíritualística de la resurrección, por influjo de fenómenos «entusiásticos» de las religiones paganas. 3) La jactancia de otros que piensan haber alcanzado la plenitud de la religión por medio de la *gnosis* (conocimiento): estas teorías tenían el peligro de vaciar la fe cristiana.

11. Características de los cuerpos gloriosos

Finalmente, Pablo aborda *el modo de nuestra resurrección gloriosa: 1 Cor* 15,35-53[38]. Siguiendo un recurso retórico corriente en literatura, simula un interlocutor que plantea algunas aporías (v. 35). Responde usando comparaciones, sacadas de la naturaleza (vv. 36-41), para deducir las cualidades de los cuerpos resucitados (vv. 42-50), y seguir con las circunstancias en que sucederá la resurrección (vv. 51-53). Un canto de eloguía por tantas maravillas cierra la perícopa (vv. 54-58).

36. Responde a la necesidad humana universal de seguir haciendo algo en favor de los ya desaparecidos. Los primeros Concilios prohibieron esa costumbre de los corintios; algunas sectas la continuaron por algún tiempo. Cfr. Walter E., op. cit., p. 302.

37. Parece que el dicho «comamos y bebamos que mañana moriremos» procede de una comedia de Meandro.

38. En otros escritos del NT se habla de la resurrección universal de todos, tanto justos como pecadores (cfr. *Mt* 25,31-46; *Ioh* 5,28-29). La misma fe expresa también Pablo en otros lugares: discursos ante el sanedrín (*Act* 23,6-8) y ante el procurador Félix (*Act* 24,15). En *1 Cor*, por la finalidad concreta que perseguía, se limita a tratar de la resurrección gloriosa de los elegidos.

i) *La imagen de las semillas: 1 Cor* 15,35-38. Pablo usa la diatriba o diálogo abierto, acostumbrada en su tiempo. La respuesta se abre paso mediante un tanteo. La comparación con la semilla le ofrece puntos de semejanza con la resurrección: la semilla ha de morir para dar fruto; lo mismo, el cuerpo para resucitar; la semilla, al transformarse en planta, adquiere una forma propia, distinta de la original: de manera semejante, los cuerpos gloriosos resucitados adquirirán perfecciones que no tenían en su vida mortal[39].

ii) *Variedad de cuerpos animales y celestes*: *1 Cor* 15,39-41. Argumentos tomados de la diversidad de las criaturas: 1) Dios ha creado los «seres vivientes» con diversidad de belleza —aves, peces y animales—. Habla de «carne», común a hombres y animales. 2) Con variedad ha creado también los «cuerpos celestes». En la cultura de su tiempo se atribuye a los cuerpos terrestres cierto «resplandor», aunque en un nivel inferior al de los cuerpos celestes —estrellas—. Con esas distinciones, Pablo pretende ayudar a que se entienda cómo también se distinguirán los cuerpos resucitados, según su distinta claridad.

iii) *Resumen antitético*:*1 Cor* 15,42-44a. Es un himno de alabanza al poder de Dios. Consta de cuatro antítesis: «corrupción-incorrupción», «vileza-gloria», «debilidad-poder», «cuerpo natural-cuerpo espiritual». Estos versículos constituirán el fundamento de la doctrina teológica posterior sobre las cualidades de los cuerpos gloriosos[40]. El cuerpo natural o *psíquico* es aquel donde domina la *psijé* (= «ánima»), principio puramente natural y limitado. El cuerpo en el que domina este principio es «corruptible, vil y débil». En cambio, el cuerpo espiritual o *pneumatico* está regido por el *pneuma*, que es acción de Dios poderosa y fuerte; por eso se vuelve «incorruptible, glorioso y fuerte»[41]. No se trata de una nueva creación sin conexión con el cuerpo terreno; tampoco consiste en revestirse de un cuerpo preexistente ya en el cielo.

12. Relectura cristológica de *Gen* 1-2

En *1 Cor* 2,14 Pablo había afirmado: «El hombre psíquico no capta las cosas del Espíritu, porque son para él necedad y no puede conocerlas, porque sólo pueden ser examinadas con criterios de Espíritu». Es decir, con las solas fuerzas de nuestra razón podemos entender algo del mundo visible que nos rodea, pero no podríamos alcanzar la inteligibilidad del mundo glorificado por el Espíritu[42]. En *Gen* 2,7 se dice que el hombre que Dios ha creado es un *néfesh hayyah*, un

39. Cfr. *Ioh* 12,24; *Phil* 3,21.
40. Cfr. *Catecismo Romano,* 11,9. Cfr. Royo Marín, A., *El misterio del más allá,* Ed. Rialp, Madrid 1962, pp. 172-178.
41. Cfr. Profs. de la Compañía de Jesús, *La Sagrada Biblia,* cit., vol. 2 del NT, pp. 466-467.
42. Cfr. también *1 Cor* 44b-49.

«ser viviente», que ha recibido la vida y la puede comunicar[43]. Jesucristo, nuevo Adán, es llamado por Pablo *espíritu vivificante*. El cuerpo resucitado de Jesús está de algún modo en relación con el cuerpo terreno (recuérdese la imagen de la simiente, donde la comparación no tendría sentido si faltara la conexión). La resurrección de los cuerpos tiene su modelo en Cristo, en el cual no se puede negar la identidad: de Jesucristo se dice que murió, fue sepultado y resucitó (cfr. *1 Cor* 15,3-4). Por consiguiente, en la resurrección final, existe una continuidad del cuerpo resucitado con el mortal; de no ser así, no tendría sentido la resurrección: si no soy yo mismo quien resucita, no me interesa para nada la resurrección (cfr. *2 Cor* 5,4). Los hombres, por ser descendientes de Adán, cuyo cuerpo fue sacado de la tierra (*Gen* 2,7), recibimos un cuerpo terreno, animal, destinado a la corrupción. Pero Cristo, segundo Adán, venido del Cielo, dará a los suyos en la Resurrección un cuerpo celestial, perfecto e inmortal. La vida de Jesús se manifestará también en nuestro cuerpo[44].

13. La nueva «transformación» universal

Con el vínculo existente entre la pertenencia a Cristo y la gloria de la resurrección, Pablo ha probado la carencia de fundamento de los que niegan la resurrección de los cuerpos. Pero da un paso más: la «carne y la sangre» experimentarán una transformación, dentro de la continuidad de su propio ser, transformación necesaria para recibir la inmortalidad y la gloria: cfr. *1 Cor* 15,50. Así expone la superación cristiana de la inmortalidad exclusivamente espiritual, según la mentalidad griega, y de la concepción de una mera prolongación de la vida actual, según la mentalidad extendida entre los rabinos fariseos. Pero advierte que nos enfrentamos a un gran *misterio*: *1 Cor* 15,51: *Mirad, os declaro un misterio: no todos moriremos, pero todos seremos transformados*. Esta es la lección más probable entre las variantes de algunos manuscritos griegos y latinos. Es decir, cuando llegue la Parusía, los cristianos que se encuentren viviendo en ese momento, junto con los ya muertos, que resucitarán primero, todos recibirán la transformación gloriosa. No queda explícito si los vivos en el momento de la Parusía habrán de morir o no antes de la transformación: más bien el texto parece indicar que no morirán; pero ésta es una cuestión aún no definida. Todo ocurrirá por la poderosa intervención de Dios, que transformará los cuerpos «terrenos» en cuerpos «celestiales». Con esto no se niega la universalidad de la muerte[45]; el énfasis se pone en la glorificación, dejando a un lado el tratamiento directo de la otra cuestión[46].

43. Cfr. Casciaro-Monforte, *Dios, el mundo y el hombre...* cit., pp. 415-418.
44. Cfr. *2 Cor* 4,10; *Rom* 8,17; *1 Cor* 15,49.
45. Cfr. *Rom* 8,11; *1 Cor* 15,54.
46. Cfr. Oppenheim, Ph., *1 Kor 5,51 bei den Vätern*, en "Theolog. Quartalschrift" 112 (1934), pp. 142-148, 250-256, 267-275, 313-320, 328-336, 375-378. Brandhuber, P., *Las lecciones secundarias en 1 Cor 15,51*, en "Biblica" 18 (1937), pp. 303-333, 418-438.

14. Himno triunfal y Conclusión general

1 Cor 15,54-58, fin del capítulo, es un canto de alabanza Dios por los bienes maravillosos que nos reportan la muerte y resurrección del Señor, que han vencido al demonio, al pecado y a la muerte, los enemigos que habían esclavizado a la humanidad (cfr. también *Rom* 6-7). La completa aniquilación de su dominio no ocurrirá hasta la Parusía. En esta vida no comprenderemos del todo el modo de de realizarse la resurrección de los muertos, pero Dios nos asegura una nueva vida incorruptible[47].

Pablo prefiere no cerrar el capítulo con un acento triunfalista, sino con exhortaciones cordiales pero exigentes. Además del frecuente «hermanos» añade el más afectivo «amados»: v. 58. Ha intentado reafirmar en la fe a los que vacilaban. La Iglesia es la «obra del Señor» y todo el que se acoge a ella es llamado a colaborar. No siempre veremos el fruto de nuestros esfuerzo. Trabajar a diario y con constancia en la obra de nuestra salvación supone alimentar la esperanza en nuestra futura resurrección cuando llegue la Parusía del Señor. Su exhortación es muy consoladora: «vuestro trabajo no es vano en el Señor».

47. «Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios, resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad (cfr. *1 Cor* 15,42.53), y, permaneciendo la caridad y sus obras (cfr. *1 Cor* 13,8; 3,14), se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas (cfr. *Rom* 8,19-21) que Dios creó pensando en el hombre» (Conc. Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 39).

51
ESCATOLOGÍA PETRINA
Tiempo y señales de la Parusía en la segunda epístola de San Pedro

1. Coherencia de la *2 Pet* y las enseñanzas de Pablo

La referencia a los escritos de san Pablo en *2 Pet* 3,15b-16 es un testimonio de cómo, desde los comienzos del cristianismo, se considera fundamental la unidad en la fe. La «sabiduría» y autoridad que se reconocen a Pablo no descansan en motivos meramente humanos, sino en el don de Dios. En las Cartas de Pablo hay también «algunas cosas difíciles». No se especifican cuáles son; simplemente *2 Pet* sale al paso de quienes apoyan sus errores en interpretaciones arbitrarias de los textos paulinos.

2. La Segunda Carta de san Pedro

El autor de esta Carta se presenta con sus dos nombres: Simón[1] y Pedro «apóstol de Jesucristo»[2]. No obstante, la autenticidad petrina de *2 Pet* ha suscitado graves dificultades[3]. Las mayores han surgido del análisis interno del texto de

1. *Simeón*, según la forma hebraica (cfr. *Act* 15,14).
2. A lo largo de *2 Pet* se hacen algunas alusiones a la vida de san Pedro: testigo de la Transfiguración de Jesús (*2 Pet* 1,16-18); escribe por segunda vez a los lectores (*2 Pet* 3,1, referencia a *1 Pet*); llama a Pablo «nuestro querido hermano» (*2 Pet* 3,15); habla de su propia muerte (*2 Pet* 1,14), aludiendo quizá a las palabras de Jesús sobre su martirio (cfr. *Ioh* 21,18-19).
3. Faltan noticias claras en la Tradición de los dos primeros siglos de la era cristiana. Desde los siglos III y IV son ya frecuentes los testimonios a favor de la autenticidad petrina: *2 Pet* aparece en las listas más antiguas de los libros canónicos, como las de los Concilios de Laodicea (360), Hipona (393), Cartaginense III (397) y IV (419), y la carta del Papa Inocencio I (405). Junto con los demás libros de la Biblia, el Concilio Tridentino definió solemnemente su inspiración (cfr. Decreto *De libris sacris*). En cuanto a su inspiración y consiguiente canonicidad, es secundario que fuera escrita por san Pedro o por un discípulo anónimo. Erasmo, Lutero y Calvino aceptaron *2 Pet* como canónica. Cfr. Zahn, Th., *Einleitung in das NT*, vol. 2, Leipzig 1924, pp. 283ss. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, vol. 10, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 175-177.

la Carta[4].Es posible que un discípulo anónimo de san Pedro, bajo la inspiración del Espíritu Santo, quisiera transmitir unas enseñanzas del Apóstol: usando su nombre y su autoridad, estaría acudiendo a un procedimiento frecuente en aquella época, la *pseudonimia* [5], consciente de que las ideas que expone no son suyas, sino de san Pedro. Es decir, el redactor no pretendía suplantarle, sino hacer justicia a la paternidad del mensaje. Por estas causas, no es fácil determinar la fecha de composición ni el lugar donde fue escrita.

La epístola va dirigida a cuantos *les ha cabido en suerte una fe tan preciosa como la nuestra* (*2 Pet* 1,1), los cristianos en general[6]. Los investigadores ven con razón el uso de la Carta de Judas por parte de *2 Pet*[7]. El vocabulario[8] y el estilo[9] demuestran que el autor, o el redactor, poseía buena cultura helenística[10]. La forma del escrito se parece más a una homilía que a una carta[11]. Tiene una estructura bastante clara. En el comienzo y final (*2 Pet* 1,2; 3,18) inculca a los lectores que crezcan en el conocimiento *(gnosis)* del Señor. En el cuerpo doctrinal se des-

4. Por ejemplo: el estilo, muy depurado, y el vocabulario son distintos de los de *1 Pet*; hay expresiones que cuadrarían mejor en una época más tardía; la mención de los Apóstoles y de los «padres» (*2 Pet* 3,2-4); parece a todas luces redactada después de la Epístola de San Judas, de la que toma, sin duda, algunos textos y repite citas del AT.

Son notables también las semejanzas con la *1 Pet*: compárese *1 Pet* 1,7-9 y 2. y *2 Pet* 3,1-10; *1 Pet* 1,10-12 y *2 Pet* 1,19-21; *1 Pet* 1,22 y *2 Pet* 1,12; *1 Pet* 3,20 y *2 Pet* 2,5; etc.) y con los discursos de Pedro *Act* 2,14ss.; 3,11ss.; 5,29ss.; 10,34ss. Pero estas semejanzas no dirimen la cuestión.

5. Si la pseudonimia fuera cierta, la carta podría haber sido escrita hacia los años 80-90. No hay razones suficientes para retrasarla hasta bien entrado el siglo II, como proponen algunos. Cfr. ERNST, E., *The Date of 2 Peter and the Deposit of Faith*, en "Clergy Review" 47 (1962), pp. 686-689.

6. Algunas expresiones hacen suponer que los destinatarios inmediatos podrían ser las comunidades de Grecia o Asia Menor. Da la impresión de que el autor los conoce personalmente (cfr. *2 Pet* 1,12-16), y que son los mismos destinatarios de la *1 Pe* (cfr. *2 Pet* 3,1).

7. Cfr. *supra*, Tema 42. «Al comparar ambas epístolas llaman poderosamente la atención las semejanzas del desarrollo de las ideas, que llegan incluso al empleo de idénticas palabras. En concreto, entre *2 Pet* 2,1-3,3 y *Jds* 4-18 hay tal paralelismo que sería difícil explicarlo sin suponer alguna conexión entre los dos escritos. Lo más verosímil es que la segunda Carta de San Pedro dependa de la de San Judas. En efecto, tiende a explicar y parafrasear proposiciones que en San Judas son breves y concisas; omite alusiones o citas de escritos judíos apócrifos —especialmente el de Henoc— que aparecen en la de San Judas, y es más lógico que sea el escrito más tardío el que elimine esas referencias; el texto de nuestra carta parece más elaborado: p. ej., al mencionar los castigos infligidos por Dios (cfr. *2 Pet* 2,4-8) sigue el orden cronológico —ángeles, diluvio, Sodoma—, cosa que no hace San Judas en el pasaje paralelo (cfr. *Jds* 5-7) —israelitas en el desierto, ángeles y Sodoma—» (AA.VV., *Sagrada Biblia*. vol. 11, *Epístolas Católicas*, cit., p. 179).

8. Cfr. HOLZMEISTER, U., *Vocabularium S. Petri*, en "Biblica" 30 (1949), pp. 339-355.

9. Cfr. BIGG, C., *International Critical Commentary*, Edimburgo 1910, pp. 225ss.

10. Cfr. GEORGE A.-GRELOT, P., *Introducción crítica al NT*, vol. 2, Herder, Barcelona 1983, p. 112.

11. Cfr. *2 Pet* 1,1.14.16-18; 3,1.15. Se trataría de una homilía del género *haggádico*. Algunos pasajes recuerdan el género de los discursos de despedida. Cfr. KNOCH, O., *Festschrift K.H. Schelkle*, Düsseldorf 1973, pp. 149-165.

tacan: enseñanzas acerca de la Parusía del Señor; repulsa de los errores de falsos maestros[12] y exhortaciones morales.

El tema candente negado por los falsos maestros era la Parusía. *1 Pet* había exhortado a mantenerse fieles en medio de las persecuciones, con la esperanza de la vida futura. *2 Pet* aborda el tema de modo frontal: la certeza de la venida del Señor es firme; las razones que presentan los falsos maestros son una falacia[13]. Al tratar de la Parusía hay expresiones difíciles, usuales en el lenguaje escatológico de la Biblia, para estimular a la vigilancia y enfatizar la trascendencia del designio divino.

3. Doctrina escatológica de *2 Pet* 3,3-15[14]

Los falsos profetas[15] se mofan del «retraso» de la Parusía (*2 Pet* 3,4). *2 Pet* considera grave tal postura, no sólo en el orden doctrinal, sino también por sus repercusiones morales. Por eso, se detiene en contestar a sus argumentos y proponer la doctrina cierta. Fuera de las alusiones de la Carta, no conocemos las posturas de esos «maestros», lo que nos dificulta entender algunas expresiones. La perícopa se mueve en torno a la Parusía: a) expone la «doctrina de la tradición» (profética y apostólica: 3,1-2); b) resume las aporías de los «escarnecedores» (3,3-4)[16]; c) ofrece su argumentación escatológica (3,5-10); d); concluye con exhortaciones morales (3,11-16). La esperanza de la Parusía se funda en las tres fuentes del conocimiento de la fe: a) las profecías del AT[17]; b) el precepto del Señor; c) los Apóstoles, que nos han transmitido la doctrina de Cristo. *2 Pet* 3,1 habla del *recto criterio*, es decir, la comprensión recta de la doctrina, capaz de discernir las desviaciones de los falsos maestros.

i) *Errores de los «escarnecedores» sobre la Parusía* (*2 Pet* 3,3-4). Los cristianos saben que están viviendo «los últimos días». Jesús les había advertido de la apari-

12. Cfr. *2 Pet* 2,1.3.13-14.18-19; 3,3-4

13. *2 Pet* 1,16-18 fundamenta la certeza de la Parusía en el acontecimiento de la Transfiguración, donde se anticipó la manifestación gloriosa futura de Jesús. Además, las palabras proféticas y el AT en general confirman la Parusía (*2 Pet* 1,19).

14. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas*, vol. 11, cit., pp. 206-214. Cfr. también AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, vol. 8, Elle di Ci, Torino 1986, pp. 583-618. Stöger, A., *Segunda Carta de San Pedro*, Herder-Palabra, Madrid 1967, pp. 110-125. Matera, F.J., *2 Peter. Juda*, en Anderson, B.W., *The Books of the Bible*, vol. 2, 1989, pp. 353-357. Neyrey, J.H., *The Second Epistle of Peter*, en NJBC 1990, pp. 1.017-1.022.

15. No hay motivos para pensar que *2 Pet* se enfrente a herejías organizadas, como algunos han pretendido para fundamentar una datación muy tardía de la carta. Cfr. Aletti, J.N., *La séconď épître de Pierre et le canon du NT*, en Theobald, C., *Le canon des Écritures, Études historiques, exégétiques et systématiques* (Lectio divina, 140), Du Cerf, Paris 1990, pp. 239-253.

16. Cfr. *Jds* 17, donde alude también a los «escarnecedores» casi con las mismas palabras que *2 Pet*. Cfr. George-Grelot, *Introducción Crítica al NT*, vol. 2, cit., pp. 102-104.

17. Cfr. Conc. Vaticano II, *Dei Verbum*, nn. 15-16).

ción de falsos maestros que pretenderían engañarlos (cfr. *Mt* 24,24; *Mc* 13,22)[18]. Se apoyan estos falsos profetas en que nada ha cambiado, ni se han producido las catástrofes que ellos consideraban inminentes[19]. Estos «escarnecedores»[20] no tratan con respeto las cosas santas, porque viven «según sus propias concupiscencias» y rechazan el precepto de Cristo, constituyéndose a sí mismos en ley. Ése es el pecado más grave de los hombres: rechazar la voluntad savífica de Dios.

Los dos tipos de razones que esgrimen los «escarnecedores» son: por una parte, que la primera generación cristiana («los padres») han muerto[21]; por eso la Parusía debía haber ocurrido ya. Por otra parte: «todo sigue como al principio de la creación». Esta idea podría tener su origen en la mentalidad griega sobre la inmutabilidad fundamental del cosmos.

ii) *Argumentación escatológica*: *2 Pet* 3,5-6 responde: el cosmos no es inmutable, pues la creación y el diluvio atestiguan cambios en él, que dependen de la Voluntad de Dios, que con solo su *palabra* hizo surgir el agua y la tierra (*Gen* 1,2), y separarlos después para formar la tierra seca y el mar (*Gen* 1,6-10). El agua es un elemento primordial del cosmos[22]; pero el agua sola no bastaba. Es la palabra de Dios la que crea y da fuerza al cosmos: «Y dijo Dios...»[23]. Según *2 Pet*, el agua y la palabra de Yahwéh llaman al mundo a la vida. También el agua y palabra de Yahwéh arruinaron este mundo por el diluvio. Si los «elementos fundantes» del universo creado son los mismos que luego lo aniquilarán[24], ¿cómo pueden sostener que este mundo durará siempre?[25]. *2 Pet* reflexiona sobre la revelación bíblica: la palabra divina hizo que las aguas anegaran de nuevo la tierra en el diluvio para castigar el pecado de los hombres, con lo que se volvió, de algún modo, a la primitiva situación de caos, hasta que surgió otra vez la tierra seca. No pretende ofrecer hipótesis filosóficas o científicas sobre el origen del mundo. Se limita a evocar e interpretar, a la luz del carisma escriturístico, la enseñanza religiosa de la Biblia, expresada en un lenguaje sencillo, acomodado a la mentalidad

18. Cfr. FUCHS, E.-REYMOND, P., *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître du saint Jude*, Commentaire du NT, 2 serie, XIIIb, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1980, comentario a *2 Pet* 3,3-4.

19. Seguramente por interpretar erróneamente las palabras de Jesús (cfr. *Mc* 13,21ss).

20. Otros traducen «hombres sarcásticos». Cfr. NEYREY, J.H., *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter*, en "Journal of Biblical Literature" 99 (1980), pp. 407-431.

21. La expresión «los padres» es entendida por algunos como la primera generación de cristianos que, en buena parte, ya habrían muerto. Este es uno de los motivos para retrasar la datación de esta Carta. Pero la expresión es usual en el judaísmo para hablar de los patriarcas del pueblo de Israel, de modo que resulta oscura: ¿a quiénes se refería realmente el autor de *2 Pet*?

22. Cfr. PLESSIS, J., *Babylone et la Bible*, en DBS, vol. 1, pp. 716-736.

23. *Gen* 1,3. Para los legados culturales que subyacen a estos relatos, cfr. CASCIARO-MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre...*, cit., pp. 365-367.

24. Cfr. *Gen* 8,3-14. Cfr. CHAINE, J., *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, en "Revue Biblique" (1937), pp. 207-216.

25. Sin duda hay aquí alusión a concepciones de la filosofía griega divulgada acerca de la eternidad del cosmos, mezcladas con influjos de la literatura apocalíptica judaica.

de una humanidad en una estadio histórico precientífico[26]. Pero las enseñanzas de la *2 Pet* permanecen válidas: si la palabra de Dios produjo la creación y el diluvio, esa misma palabra divina tiene poder para provocar una conflagración universal definitiva. En consecuencia, el mundo es caduco.

Sigue el paralelismo de *2 Pet* 3,7: si el mundo anterior al diluvio fue reservado para el juicio destructor, al mundo actual aguarda también otro juicio aniquilador. Puede resultar llamativa la incidencia de la función cósmica del «fuego» en la conflagración final[27]. En el fin del mundo habrá una especial intervención de Dios, paralela de la que tuvo lugar en la creación y en el diluvio. La intervención divina final tendrá carácter de castigo para los malos y de purificación para los buenos. El resultado será una transformación profunda: la aparición de «unos cielos nuevos y una nueva tierra»[28], purificados por Dios mediante el fuego[29].

Por otra parte, los «escarnecedores» cuentan el tiempo con medida humana (*2 Pet* 3,8-10). Para Dios, en cambio, *un día es como mil años, y mil años como un día*[30]. *No tarda el Señor en cumplir su promesa, como algunos piensan; más bien usa de paciencia con vosotros, porque no quiere que nadie perezca, sino que todos se conviertan.* La misericordia divina busca en ese compás de tiempo la conversión de

26. En *Henoc,* 83,3-5 se dice: «Y vi en la visión cómo el cielo se desplomaba, se precipitaba y caía sobre la tierra; y cuando cayó sobre la tierra vi cómo ésta desaparecía en un abismo... Entonces salió una palabra de mi boca y alcé mi voz gritando y exclamando: "la tierra está aniquilada"». La *2 Pet* acude a esta concepción para que le entiendan los falsos maestros, inmersos en ese mundo cultural. En nuestra situación actual de los conocimientos, debemos llegar a una nueva inteligencia de la enseñanza religiosa de la Biblia, de acuerdo con la moderna concepción física del mundo, que, por otra parte no podemos asegurar que sea la definitiva. Cfr. STÖGER, A., *La segunda Carta de San Pedro,* Herder-Epalsa, Madrid 1967, p. 116.

27. Cfr. *2 Pet* 3,7.10.12. «Posiblemente recoge una tradición bíblica según la cual el fuego es imagen de la presencia de Dios (cfr. por ejemplo *Ex* 3,1-4; 13,21-22; *Dt* 4,24; *Mich* 1,3-4,6), de su castigo (*Dt* 32,22; *Is* 5,24-25; 66,15-16; *Soph* 1,15-18) y de sus intervenciones para purificar a los hombres (*Is* 6,7; 30,27-28; 66,18-22; *Mal* 3,19-21)». (AA.VV, *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas,* cit., p. 210).

28. *2 Pet* 3,13: no se acentúa el aspecto consolador de la Parusía. Quizá sea debido a que la carta se dirige en este punto a los falsos maestros que niegan o ponen en sordina el juicio divino y llevan por eso una vida moralmente desordenada.

29. No tienen aquí sentido las hipótesis de algunos autores (por ejemplo: M. Pohlenz), para quienes la conflagración cósmica por el fuego refleja ideas filosóficas persas o estoicas. En las primeras se habla del fin del mundo como de una pelea definitiva entre el bien y el mal; los estoicos sostienen una evolución cíclica del universo y afirman que tras la destrucción surgirá un nuevo ciclo igual al anterior. Cfr. ARNIM, J., *Stoicorum Veterum Fragmenta,* vol. 2, pp. 183-191; POHLENZ, M., *Stoa und Stoiker,* Zürich, 1950, pp. 63ss. El problema de interpretación que plantea es la falta de paralelos bíblicos: en la Biblia no hay ningún lugar donde se hable de un incendio general como final del mundo.

30. La frase «para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día» está tomada del *Ps* 90,4, citado con frecuencia por los rabinos en los cálculos sobre la duración de los tiempos mesiánicos y el fin del mundo. Más tarde los milenaristas también acudirán a ella en sus hipótesis sobre los mil años de duración del reino temporal de Cristo y de sus santos en la tierra. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Epístolas Católicas,* vol. 11, cit., p. 211. Cfr. también LAGRANGE, M.J, *Le Messianisme chez les Juifs,* Paris 1909, pp. 186-209.

los hombres[31]. La «dilación» de la Parusía no se contrapone a su carácter imprevisible; es más bien una llamada a la *vigilancia,* (cfr. *Mt* 24,43-44; *Lc* 12,39; *1 Thes* 5,2; *Apc* 3,3; 16,15). El acento no se pone en su inminencia, sino en lo inesperado del momento de su incidencia.

En resumen, *2 Pet* pone ante la vista que el universo perecerá, en contra de lo que decían los falsos maestros. Hay, sin embargo, que confiar en la misericordia de Dios que con la «dilación» nos da un tiempo para convertirnos. El fin del mundo es un acontecimiento futuro cierto, pero sus detalles y fecha están ocultos en los designios divinos[32].

4. La esperanza como conclusión moral escatológica[33]

La certeza de la caducidad del mundo[34] y de la Parusía deben ser motivos fundamentales para la búsqueda de la santidad: cfr. *2 Pet* 3,11-14. Mientras, caminamos hacia el «día de Dios»[35], viviendo santamente; así se podrá acelerar la hora de la venida del Señor[36]. «Aguardando *[prosdokôntes]* y apresurando *[speúdontas]*» son dos verbos que apuntan a una esperanza cristiana no pasiva, sino dinámica. Se trata de una ferviente espera que fructifica en un estilo de vida. La relatividad del tiempo y la incertidumbre de la fecha de la Parusía no deben apartar la orientación del cristiano hacia el futuro, peligro al que puede llevar la actitud de los falsos maestros. La oración y las obras de penitencia hacen méritos para la venida del Mesías[37]. De ahí que la conversión de los gentiles sea considerada como una condición previa para la Parusía (cfr. *Act* 3,19-20; *Rom* 11,15). Probablemente en esta línea se mueve la función del misterioso «retenedor» *(ho katéjon)* paulino[38].

«La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva fami-

31. Cfr. *1 Tim* 2,4; *Rom* 11,32. Cfr. Viard, A., *Rétard du jour du Seigneur et miséricorde de Dieu (2 Pet 3,8-14),* en "Esprit et Vie" (predication) 78 (1978), pp. 296-298.
32. Cfr. Mateo Seco, L.F., voz *Mundo III,* en GER 16 (1979), pp. 442-450.
33. Cfr. Monforte, J.M., *Escatologia y espereanza en 2 Pet 3,3-15,* en AA.VV., *Esperanza del hombre y Revelación bíblica,* "XIV Simposio Internacional de Teología", EUNSA, Pamplona, en prensa.
34. Cfr. Schelkle, K.H., *Cartas de Pedro. Carta de Judas,* Fax, Madrid 1974.
35. «Día de Dios» es inusitado en el NT. Lo normal es «día del Señor» (Día de Yhawéh): *1 Cor* 1,8; 5,5; *1 Thes* 5,2; *2 Thes* 2,2; *2 Pet* 3,10). Se refiere al tiempo en que vendrá Jesucristo como Juez de vivos y muertos.
36. Cfr. Holzmeister, U., *Num et quomodo docente S. Petro (Act 3,19ss; 2 Pet 3,12) parusiam accelerare possimus,* en "Verbum Domini" 18 (1938), pp. 299-307.
37. Cfr. Strack, H.-Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testamenbt aus Talmud und Midrasch,* vol. 1, München 1922, pp. 163ss.
38. Cfr. *2 Thes* 2,6-7: aunque este texto es de incierta interpretación, parece que, en su sentido global, es una exhortación a perseverar en el bien. Cfr. Feuillet, A., *Parousie,* DBS 6 (1960), p. 1.362. Cullmann, O., *Étude sur le "katéjon" de Thess 2,6-7,* en *Des sources de l'Évangile à la formation de la Théologie chrétienne,* Neuchâtel 1960, pp. 51-77. Coppens, J., *Les deux obstacles au retour glorieux du Saveur,* ETL 46 (1970), pp. 383-389.

lia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios»[39].

El mundo nuevo que se promete es verdad central de las revelaciones escatológicas[40]: «Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo. La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano»[41]. Pero este «mundo nuevo», en el que habitará la justicia, no es un paraíso terrestre, porque lo esencial es la gloria de Dios en todo y en todos[42].

2 Pet 3,15a es una exhortación para aprovechar el tiempo hasta la Parusía. El Señor, en su *paciencia*[43], deja a nuestra disposición el tiempo que falta aún para la plenitud final. Hay que aprovecharlo[44] para convertirse y conseguir la salvación. Precederán tiempos de aflicción, los dolores mesiánicos de parto, que pueden, sin embargo, estimularnos a conseguir la salvación y la conversión de cada generación[45].

Para entender «la tensión del cristiano hacia el futuro debe tenerse presente no tanto la Parusía como puro acontecimiento, cuanto más bien el estado al que tal acontecimiento nos introduce. Es decir, el cristiano no es alguien que espera un suceso futuro carente de contenido y que grava, por tanto, sobre él como un mero evento que pone en crisis su presente, pero sin dotarlo de sentido, sino alguien que espera la venida de su Señor (...) y que anhela no una simple venida, sino a Aquel que viene y que, viniendo, permanecerá junto a él de manera irrevocable y definitiva»[46].

39. CONC. VATICANO II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 39. Cfr. *CIgC*, n. 1049.

40. «Los profetas la anunciaron (cfr. *Is* 65,17) y el NT habla de beber el vino nuevo del banquete celestial (cfr. *Mc* 14,25), de llevar un nombre nuevo (cfr. *Apc* 2,17), entonar un cántico nuevo (cfr. *Apc* 5,9), habitar en la nueva Jerusalén (cfr. *Apc* 21,2). Con estas imágenes se expresa que todo el universo cambiará, se transformará profundamente (cfr. *Rom* 8,19-22)» (AA.VV., *Sagrada Biblia*. vol. 11, *Epístolas Católicas*, cit., p. 213).

41. CONC. VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 39. *CIgC*, n. 1048.

42. Cfr. *CIgC*, n. 1060.

43. La paciencia *(makrothymia)* de Dios, es la demora en aplicar la ira: cfr. *Rom* 2,4; 9,22. En *2 Pet* constituye una respuesta al problema planteado de la tardanza de la Parusía: cfr. BROWN, R.E.-FITZMYER, J.-MURPHY, R.E., *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. 4, Ed. Cristiandad, Madrid 1986, p. 601.

44. Cfr. *Eph* 5,16; *Col* 4,5.

45. «El tiempo de la Iglesia no es un tiempo vacío en la historia de la salvación, situado entre la muerte y la resurrección de Cristo, y el futuro de la Parusía; y, por tanto, un tiempo caracterizado sólo por la predicación y la fe, sino el tiempo de la comunicación actual, aunque todavía no plena, de Cristo a quienes creen en Él y, por eso, tiempo de predicación y fe, pero también tiempo de sacramentos y de gracia» (ILLANES, J.L., voz *Parusía II*, en GER 17 (1973), pp. 876-877). Cfr. JUAN PABLO II, Encicl. *Redemptoris missio*, de 7-XII-1990, n. 59.

46. *Ibid.*, p. 877.

52
ESCATOLOGÍA JOANNEA
El Apocalipsis y su mensaje salvífico

1. Escatología, historia y salvación en el Apocalipsis de San Juan

En nuestras Biblias encontramos al final, como cierre, el libro del *Apocalipsis* [1], que ilumina la figura de Jesucristo glorioso y exhorta a la esperanza en la vida eterna. Es fácil observar un paralelismo entre el Génesis, libro con que empieza la Biblia, y este último del Apocalipsis. En aquél, el autor sagrado evoca los primeros momentos de la creación del mundo. En éste termina con una visión del estado final. Ahora bien, el estado de consumación, que trasciende la experiencia humana, no puede ser descrito directamente, sino sólo en forma analógica, por medio de comparaciones e imágenes.

La revelación bíblica es básicamente una *historia de la salvación*, desde la más remota antigüedad narrada en el Génesis, hasta el Apocalipsis, un testimonio de la acción misericordiosa de Dios con la humanidad. Así, pues, la historia

1. «El Apocalipsis pertenece al grupo de los libros deuterocanónicos, es decir, al de aquellos escritos que durante cierto tiempo no fueron recibidos como sagrados por todas las comunidades cristianas. Probablemente debido a que lo utilizaban profusamente algunas sectas heréticas de la antigüedad para apoyar sus doctrinas, se originaron ciertas sospechas sobre su autenticidad en algunos ámbitos de la Iglesia, sobre todo en Oriente» (AA.VV., *Sagrada Biblia.* vol. 12, *Apocalipsis,* EUNSA, 2 ª ed., Pamplona, pp. 13-14). Cfr. Collins, A.Y., voz *Revelation, Book of,* en Fredman, D.N. (edit.), *The Anchor Bible Dictionary,* vol. 5, Doubleday 1992, pp. 694-708.

«En el principio del Apocalipsis se refieren las circunstancias en que el hagiógrafo recibe la revelación divina: "Yo, Juan, vuestro hermano y copartícipe en la tribulación, en el reino y en la paciencia de Jesús, estuve en la isla llamada Patmos, a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús. Caí en éxtasis un domingo, y oí detrás de mí una gran voz, como una trompeta..." (*Apc* 1,9-10). Patmos es una pequeña isla del mar Egeo, del grupo de las Esporadas. Era un domingo, "día del Señor", el día que los cristianos —desde los comienzos de la Iglesia— dedicaban al culto divino, en lugar del sábado judío. Así lo atestigua la Didaché y San Ignacio de Antioquía. Una antigua tradición atestiguada por Tertuliano, refiere que el discípulo amado se encontraba desterrado en esta isla a causa de su predicación y ministerio apostólico. El autor del Apocalipsis parece confirmar este dato al decir que participa en la tribulación, paciencia y dolor que sufren los destinatarios del libro» (AA.VV., *Sagrada Biblia,* vol. XII, *Apocalipsis,* cit., p. 17).

que contempla la Sagrada Escritura es radicalmente *teológica y escatológica*; es decir, en toda ella gravita en todo un punto inicial y un punto final fijados por Dios. El Creador realiza su obra desde la eternidad y hacia esa meta la conduce a través del tiempo. Esto es ya un misterio para los hombres. Sólo nos podemos acercar mediante representaciones simbólicas, pues carecemos de datos precisos, que Dios no ha querido revelarnos. El *Génesis* nos presenta el comienzo de cuanto existe merced a la acción creadora de Dios; el *Apocalipsis*, con un simbolismo que recuerda al del Génesis, nos habla de la «nueva creación», merced a la Redención de Cristo, que culminará con su Segunda Venida al final de la historia[2].

En su conjunto, el Apocalipsis se inserta literariamente en el género apocalíptico, como único representante de este género literario en el NT[3], género que se divulgó en los siglos que rodean la era cristiana[4]. Por contenido y por forma los escritos apocalípticos son una desarrollo unilateral de algunos pasajes proféticos: éstos anunciaban el «día de Yahwéh»[5], recurrían al simbolismo[6] y presentaban un colorido que anticipa el de los apocalípticos. Éstos también presentan influjos de los libros sapienciales del AT, sobre todo por la mezcla de visiones escatológicas con exhortaciones moralizantes y perspectivas de bienaventuranza o castigo finales.

A diferencia de los profetas, la literatura apocalíptica recurre normalmente a la pseudonimia, atribuyendo sus escritos a personajes célebres de la historia bíblica: patriarcas antediluvianos, grandes profetas (Henoc, Moisés, Isaías, etc.). En la

2. Cfr. *Apc* 21,1.5. Los últimos capítulos del Apocalipsis toman imágenes del Génesis, como el río que regaba el paraíso (*Gen* 2,6; *Apc* 22,1) y al árbol de la vida (*Gen* 2,8; *Apc* 22,14).
3. Sin embargo, en el NT existen salpicados fragmentos apocalípticos: tales pasajes muestran que la predicación cristiana primitiva, al transmitir la predicación de Jesús, se sirvió también de este género. En ese ámbito se encuentran los *Temas* que hemos desarrollado en la última parte del presente estudio: el Apocalipsis sinóptico (*Mt* 24-25; *Mc* 13; *Lc* 21), y los textos paulinos (*1 Thes* 4,15-17; *2 Thes* 2,1-12; *1 Cor* 15,20-28; *2 Cor* 5,1-10) y petrinos (*2 Pet* 3,10-13).
4. El género apocalíptico se encuentra esbozado en *Is* 24-27, *Ez* 40-48, *Zach* 9-14, etc., y más desarrollado en Daniel. La época de los Macabeos intensificó el interés por el final de la historia y marcó su orientación en la literatura posterior. De los dos siglos que preceden y siguen a Jesucristo nos han quedado bastantes escritos que llevaban por título «Apocalipsis» (Revelación), que darán contenido y título al «género apocalíptico». Son más abundantes en el ámbito judío, pero se encuentran también en ambiente cristiano-judío.
Los escritos apocalípticos tienen dos características comunes: preocupación por los últimos tiempos (cuándo llegará el triunfo del bien y destruido el mal), y uso de simbolismos tomados de la astrología, los cálculos numéricos, los animales, etc. Con esos medios intentan describir la historia pasada y presente para proyectarla a los tiempos finales. El Magisterio eclesiástico de las últimas décadas, singularmente el Concilio Vaticano II (cfr. Const. dogm *Dei Verbum*, n. 12) y, anteriormente la encíclica *Divino afflante Spiritu*, del papa Pío XII (Cfr. EB,558), recuerdan que para conocer lo que quieren decir los autores sagrados, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios empleados por los hagiógrafos, las formas de decir usuales en su tiempo y su cultura.
5. Cfr. *Am* 5,18-20; *Is* 2,6-21; *Ier* 30,5-7; *Ioel* 2,1-17; etc.
6. Cfr. *Am* 7,1-8,3; *Os* 13,7-8; *Ioel* 2,10-11; *Ez* 1-2; etc.

apocalíptica subyace un fondo fatalista: el mundo presente, tiranizado por el dominio satánico, es incapaz por sí mismo de regenerarse; sólo una intervención directa de Dios al final de los tiempos cambiará radicalmente su suerte; el derrotero de la historia humana está decretado, o al menos previsto, por Dios y escrito en los libros; el ámbito de la libertad humana está muy restringido; casi lo único que puede hacer el hombre es rogar a Dios que intervenga para remediar la injusticia del eón presente.

El Apocalipsis de Juan se separa profundamente de estas características de la apocalíptica del período «intertestamentario»[7], para acercarse a los profetas del AT. El propio autor del Apocalipsis califica a su libro como «profecía» (*Apc* 1,3; 22,7.10.18.19; 22,9) y esta clasificación es apropiada. En efecto, ve la historia humana desde el señorío de Jesucristo; aunque en el tiempo presente los cristianos sufren la persecución de las fuerzas del mal, sin embargo, el bien triunfará al final. Como los escritos proféticos, el Apocalipsis es una llamada a la conversión y a la esperanza. Los estudiosos modernos son acordes en llamar al Apocalipsis «libro de consolación»: se propone confortar a los cristianos en medio de las persecuciones que padecen de parte de la autoridad imperial y de los dirigentes judíos[8], exhortándoles a ser constantes en las exigencias de la fe.

2. Interpretaciones del Apocalipsis

Para interpretar el Apocalipsis hay que partir de la finalidad que se propuso su autor y del género literario que adopta en sus líneas generales[9]. De un lado, tiene una destinación universal a la vista de las persecuciones generalizadas[10]. De otro, su fin próximo es preparar a las iglesias de Asia Menor para este período de prueba, confortándoles a dar el testimonio de fe en medio del sufrimiento y, si fuera necesario, de la muerte, con la esperanza del premio que está reservado al vencedor[11]. Se presenta el desenlace de la «historia final» como estímulo y garan-

7. Se le ha llamado así por corresponder más o menos al tiempo entre ambos Testamentos y, sobre todo, por no estar incluidos en el canon bíblico. El calificativo es poco preciso y convencional.

8. La tradición cristiana antigua sitúa la composición del Apocalipsis en tiempo del emperador Domiciano (81-96 d.C.). El contenido del libro es coherente con esta fecha. Por ejemplo: fue desde el año 71 cuando comenzó a llamarse «Dies Domini», «Día del Señor», «Domingo» al primer día de la semana. La vida de las comunidades de Asia Menor, que evoca el Apocalipsis, implica una situación más desarrollada que la que se desprende de otros escriso de NT. Éstas y otras observaciones hacen que sea coherente el año 95 como fecha alrededor de la cual se escribiera el Apocalipsis. Cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Apocalipsis*, cit., p. 18.

9. Cfr. SEGALLA, G., *Panoramas del NT*, Verbo divino, Estella 1989, pp. 321-330. WIKENHAUSER, A., *El Apocalipsis de San Juan*, Herder, Barcelona 1969.

10. Cfr. *Apc* 1,3; 2,7.11.17.29; 3,6; etc.

11. Es casi muy coherente situar las circunstancias de composición del escrito en las persecuciones de Domiciano. Además coincide con la repulsa del cristianismo por parte de los diri-

tía para afrontar la «historia presente». Los recursos literarios son tomados, como hemos apuntado, de algunos pasajes de los libros Proféticos y de la literatura apocalíptica de la época: de aquí el uso frecuente de los símbolos. Las descripciones simbólicas de *Apc* 13 y 17,1-19,20 desvelan con claridad el imperio de Roma y el culto al emperador. Pero las alusiones simbólicas de la situación histórica se proyectan hacia una significación típológica o de imágenes para el futuro, como ondas sucesivas que se amplían a medida que avanza la narración. En medio de ellas va como navegando el combate, cambiante, entre el reino de Dios y el poder del usurpador satánico, que al final es completamente derrotado. Esta explicación interpretativa debe prevenir contra la tendencia de épocas pasadas, que quería ver en las escenas que se van sucediendo una correspondencia con etapas de la historia por venir; tampoco hay que extraer datos para hacer cómputos temporales del fin del mundo. Nada hay, pues, que deba servir para una determinación del tiempo de la Parusía[12]. En cambio, el Apocalipsis contempla en su conjunto el tiempo final para preparar a los cristianos para la prueba dolorosa de la fe y para que den el testimonio de ella, la convicción firme de que su Señor volverá y dirá su palabra última acerca de la historia de la humanidad[13].

3. Exposición y estructura del Apocalipsis de san Juan[14]

El Apocalipsis expresa su finalidad mediante la escenificación alegórica y simbólica de cuadros sucesivos, no estrictamente cronológicos[15], sino muchas veces superpuestos. No usa del lenguaje conceptual, sino del imaginativo. Esta circunstancia añade dificultades a los lectores de cultura occidental[16]. Con el empleo frecuente del adverbio de modo «como», indica que no pretende describir acontecimientos históricos, sino presentar *analógicamente* unas realidades inaccesibles a la experiencia, de las que sólo se puede hablar así, por imágenes, analógi-

gentes del judaísmo de la época y el surgir de las primeras herejías: los nicolaítas (proponían un conformismo con la idolatría y las costumbres paganas, cfr. *Apc* 2,7.14); la pérdida del fervor primero (cfr. *Apc* 2,4) y el enfriamiento de la caridad (cfr. *Apc* 3,2).

12. Las expresiones temporales, como «en seguida» (*Apc* 2,16; 3,11; 22,7.12.20), «el tiempo está cerca» (*Apc* 1,3; 22,10), no quieren indicar momentos concretos. De igual modo, las escenas tampoco pretenden describir cómo han de suceder los acontecimientos. La intención es consolidar la certeza del desenlace optimista de la historia, valiéndose del género literario de las visiones proféticas (que acercan la distancia del hecho) y de la literatura apocalípcita (que subraya la esperanza del triunfo final).

13. Sobre las diversas interpretaciones del Apocalipsis (histórica, profética,, histórico-escatológica, teología de la historia) cfr. AA.VV., *Sagrada Biblia. Apocalipsis,* cit., pp. 24-25.

14. Cfr. Vanni, H., *El Apocalipsis,* Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1989.

15. Característica del género apocalíptico es la «ley de la anticipación», esto es, anunciar un acontecimiento para después desarrollarlo ampliamente.

16. Utiliza motivos figurativos tradicionales en el AT, a los que se añaden otros de raigambre judía, popularizados por la literatura apocalíptica y algunos, finalmente, del ambiente pagano de la época. Cfr. Collins, J.J., *Apocalypse: The Morphology of a Genre,* Missoula 1979, p. 9.

camente[17]. La atención del lector es mantenida mediante recursos literarios, como los septenarios[18], ampliamente empleados, pero no de modo rígido, pues después del sonido de la séptima trompeta (11,15), se demora con las visiones de la mujer, las bestias, el Cordero y la ciudad.

La *estructura* del Apocalipsis emerge de sus mismas divisiones: una primera parte abarca «las (cosas) que son» y una segunda «las que han de ser». El desarrollo de las visiones y de los temas sugiere el esquema siguiente[19]: prólogo (1,1-3); primera parte: cartas a las siete Iglesias de Asia (1,4-3,22); segunda parte: visiones escatológicas (4,1-22,15); conclusión: diálogo del Espíritu y la Esposa, últimas advertencias y despedida (22,16-21).

4. VISIONES ESCATOLÓGICAS

Las *visiones escatológicas* de la segunda parte comprenden como cuatro «actos»: el primero sirve de introducción; los tres restantes se desarrollan, cada uno, en tres «escenas». Los actos serían: 1) *Visiones escatológicas introductorias* del vidente (*Apc* 4-5); 2) *Acontecimientos que precederán a la Parusía* y tiempo de conversión (*Apc* 6,1-11,14); 3) *Combate y victoria del Cordero*; Juicio Final (*Apc* 11,15-16,21); 4) Acto final: *Glorificación de la Iglesia* y del cosmos (*Apc* 17,1-22,21).

17. He aquí algunas: el candelabro de oro con siete brazos (la *menoráh* hebraica, cfr. *Apc* 1,12; *Zach* 4,2.10); el libro de los siete sellos (*Apc* 5,1; *Ez* 2,9); los dos olivos (*Apc* 11,4; *Zach* 4,2.14), etc. Otras veces son acciones o gestos: marcar la frente de los elegidos (*Apc* 7,3; *Ez* 9,4); comer el libro de la profecía (*Apc* 10,8-11; *Ez* 2,8); medir el Templo (*Apc* 11,1; *Ez* 40-41), etc. O bien algunas ciudades, tomadas como símbolos: Jerusalén, Roma, Babilonia, Meguiddo, Sión (*Apc* 14,1; 3,12; 21,2; 14,8; 18,2; 16,14.16; etc.). Papel simbólico tienen los números: el tres hace referencia a lo sobrenatural y divino; el cuatro, a lo creado; el siete y el doce significan plenitud. Lo mismo ocurre con los colores: el blanco simboliza la victoria y la pureza; el rojo, la violencia; el negro y el pálido, la muerte; el verde, la esperanza.

18. Después de las cartas a las siete iglesias (1,4-3.22), presenta un libro sellado con siete sellos (5,1-8,1), oye el sonar de siete trompetas (8,2-11,15) y ve derramarse siete copas sobre la tierra: las siete plagas (15,1-16,17). Los septenarios (excepto las siete cartas) están relacionados entre sí: el séptimo sello introduce la visión de los siete ángeles con las siete trompetas (8,1-2), y con el sonido de la séptima trompeta el vidente contempla el santuario de Dios del que salen siete ángeles con siete copas (11,19; 15,5). A continuación del derramamiento de la séptima copa viene la visión de los adversarios, los combates finales y la exaltación de la Iglesia (caps. 17-22). A veces, entre la sexta y la séptima imagen, se intercala otra visión (7,1-17; 10,1-11,14), o se demora el siguiente septenario (12,1-15,5).

19. Hay temas que aparecen varias veces: castigos que preceden al fin (*Apc* 6,1-15; 8,6-9.21; 16,1-21); triunfo de los elegidos (*Apc* 7,9-17; 14,1-5; 19,1-10), caída de Babilonia-Roma (*Apc* 14,6-11; 18,1-3). A veces se interrumpe bruscamente una visión y aparece otra (*Apc* 8,2; 10,1; 12,1) o se rompe el ritmo del relato: los dos testigos (*Apc* 11,1-13), la mujer celeste (*Apc* 12,1-17). Algunos piensan que tales «interrupciones» se deberían a que el texto actual sería la refundición de dos anteriores. No hay consenso sobre este punto.

En el *primer acto* introductorio el vidente es conducido al cielo y contempla a Dios en su gloria. Sólo Dios tiene poder sobre los destinos del mundo y de la Iglesia (*Apc* 4)[20]; sólo el Cordero-Cristo[21], por su muerte y Resurrección, es capaz de desvelar el misterio de los planes divinos de salvación, pues es el único que puede abrir los siete sellos (*Apc* 5). Las visiones se transmiten en imágenes del AT y de la apocalíptica judaica.

El *segundo acto* comprende tres escenas.

1) Revelación de las calamidades que precederán a la Parusía, mediante las visiones hasta el toque de la séptima trompeta (6,1-11,14); Cristo abre los seis primeros sellos y llega «el día de la ira de Dios» (6,1-17). Las calamidades de las cinco primeras visiones de los sellos son obra de los hombres: sus efectos son restringidos al hombre y su entorno; las de la sexta se extienden a la naturaleza inerte, a dimensiones cósmicas (6,12-17). Las imágenes para expresar las calamidades se inspiran en el lenguaje del AT[22]. Ante las catástrofes, los hombres huyen, se esconden y prefieren la muerte[23]. Ésta vendrá a la apertura del séptimo sello.

2) El vidente contempla desde el Cielo la multitud de los salvados (7,1-17). Tras la apertura del sexto sello parecía que los sucesos escatológicos llegaban al fin. Sin embargo, se interrumpe el relato y se responde a la pregunta de los impíos al final de la visión del sexto sello: «¿Y quién puede tenerse en pie?» (6,17). Después de la apertura del séptimo sello viene la visión de los siete ángeles con las trompetas (8,1-6)[24]. Un silencio precede la llegada del final: simboliza la demora del Señor, para dar tiempo a que se realicen los designios de su justicia (8,1-2). De modo paralelo a las visiones de los sellos, las trompetas simbolizan que lo supramundano y lo terrestre no son independientes entre sí, al contrario, cuanto sucede en la tierra ha sido fijado en el cielo: las visiones de las trompetas constituyen una acción litúrgica en el templo celestial, descrita con la imagen de liturgia del Templo de Jerusalén. El sonido de las primeras trompetas anuncian la venida de Dios y producen calamidades que invitan a la conversión (8,7-9,21). Dios busca la conversión de los pecadores a través de los castigos. Pero, como ocurrió con el Faraón y las plagas de Egipto, en lugar de arrepentirse se empecinarán en la persecución de los cristianos.

20. El cuadro irradia una majestad serena y el poder absoluto de Dios, simbolizado por el trono. Los seres sentados alrededor del trono, simbolizan la participación en el poder divino (*Apc* 4,4-5).

21. «Cordero» es título cristológico enfatizado en los escritos de Juan: cfr. *Ioh* 1,29.36; *Apc* 19,9.

22. Cfr. *Am* 8,9; *Ioel* 3,4; *Is* 13,9ss; 34,4; 50,3; *Iob* 3,4; etc.

23. En el «apocalipsis sinóptico» las catástrofes cósmicas preceden al Juicio Final (cfr. *Mt* 24,29; *Lc* 23,30).

24. Éstas se usaban en la guerra (*Is* 6,5) y en la liturgia del Templo para proclamar la presencia de Yahwéh (*Ps* 47,6). También se las menciona para introducir la inmediata intervención divina: *Mt* 24,31; *1 Cor* 15,52; *1 Thes* 4,15.

3) El vidente, ahora en la tierra, se come un pequeño libro[25]: su contenido debe quedar velado todavía (10,1-11). A la apostasía generalizada corresponde un aniquilamiento masivo. La escena termina con la muerte y exaltación de los dos testigos, que invitan a la conversión y que, no obstante la especial protección divina, padecen el sufrimiento hasta la muerte, pero al final son glorificados (11,1-14).

El *tercer acto* comprende también tres escenas:

1) Al sonido de la séptima trompeta comienza el combate de Cristo contra el diablo, la aparición de las bestias o fuerzas del mal y la del Cordero y su séquito o fuerzas del bien. Termina con la derrota de la bestia y el triunfo definitivo del Reino de Dios en la Jerusalén celestial. En esta escena está la visión de la mujer, figura de la Iglesia, perseguida por la serpiente (12,1-17).

2) Hacen su aparición las bestias, que reciben el poder de la serpiente (13,1-18), cuadro bien siniestro. Las bestias simbolizan los poderes históricos, de modo claro el Imperio Romano, instrumento del poder diabólico.

3) Visión del Cordero y a su séquito (14,1-5), imágenes del juicio: la siega (14,14-16) y la vendimia (14,17-20). La imagen del Templo simboliza el refugio seguro frente al ataque de los poderes infernales[26]: los elegidos están protegidos por el Cordero. Se incluye el himno de los salvados, que cantan el cántico de Moisés y el del Cordero (15,1-4). El acto llega a su fin con la visión de las siete copas y las siete plagas, última oportunidad de conversión para los malvados (15,5-16,21). Las catástrofes cósmicas dejan la tierra reducida a una ruina. Se quiere significar así que la intervención de Dios llega a su punto máximo.

El *cuarto y último acto*. Lo integran otras tres escenas:

1) Semblanza de «la gran Babilonia», la gran ramera, Roma, y de la Bestia (17,18). Anuncio de la caída de «Babilonia», con alegría y lamentos según sus perseguidos o seguidores (18,1-24), y cantos de triunfo de los salvados en el Cielo (19,1-10), con alabanzas a Dios por el establecimiento de su reinado (19,6) y las inminentes nupcias del Cordero (19,7-8).

2) Victoria definitiva de Cristo en dos batallas: en la primera es derrotada la bestia (19,11-21), y se establece el reinado de mil años de Cristo y sus seguidores (20,1-6); en el segundo combate escatológico es derrotado Satanás (20,7-10) y se celebra el Juicio Final de vivos y muertos (20,11-15). El establecimiento del reinado de mil años es el pasaje de más difícil interpretación. La de san Agustín ha gozado de una amplia aceptación en la historia de la exégesis[27]. El vi-

25. Cfr. *Ez* 2,9-3,1. Comerse el libro simboliza que la palabra que luego proferirá el profeta es palabra divina.

26. Hay alusiones y evocaciones de pasajes del AT: *Ps* 74,2; 132,15; *Ioel* 3,5; 4,17; cfr. *4 Esd* 13,35-40; *5 Esd* 2,42-47.

27. Según el Obispo de Hipona, ese milenio comprende el tiempo entre la Encarnación del Hijo de Dios y su venida al final de este mundo. Durante él, la acción del demonio está recorta-

dente contempla la resurrección universal (20,11-15). El cielo y la tierra han pasado.

3) Eliminadas todas las fuerzas del mal, incluida la muerte, se produce la instauración plena del Reino de Dios, el cielo nuevo y la nueva tierra (21,1-22,15). El nuevo pueblo de Dios es la Esposa del Cordero, descrita como una ciudad maravillosa donde reinan Dios Padre y el Cordero-Cristo (21,9-22,5). Con esta visión se robustece la fe del cristiano, para que continúe esforzándose por alcanzar la santidad y la bienaventuranza eterna (22,10-15).

5. Mensaje salvífico del Apocalipsis

El contenido dominante del *Apocalipsis* es escatológico: reflexión profética sobre el presente y el futuro de la historia a la luz de los últimos tiempos, cuyos momentos cumbres serán la *Parusía* del Señor y el establecimiento definitivo del Reinado de Dios, previa derrota para siempre de los poderes satánicos. En el fondo, aunque por caminos diversos, el mensaje teológico del Apocalipsis viene a coincidir con la nueva buena anunciada por Jesucristo. La presentación y desarrollo de este contenido está conseguido a través de impresionantes cuadros y visiones.

La vida del cristiano y de la Iglesia está presentada fontalmente como el combate entre las fuerzas del bien y las del mal. La esperanza cristiana está estimulada vivamente por la reiterada visión de la victoria final de Dios y del Cordero, aunque, como éste, haya de pasar primero por los sufrimientos. La constante referencia al Cordero muerto y resucitado victorioso va levantando el ánimo del lector para enfrentarse con esa verdad paradójica: la vida se alcanza a través de la muerte, como el Cordero-Cristo. Se trata de una prolongada escenificación de lo que queda por cumplirse del designio salvífico divino: el futuro de la historia de la salvación conecta con el pasado.

Esta circunstancia justifica la síntesis que ha formulado la exégesis moderna: el Apocalipsis es una «relectura cristiana del AT». Éste, junto con la historia evangélica, están contemplados a la luz de la visión de los acontecimientos escatológicos. A la vera de esta verdad hay que añadir que el *Apocalipsis* es un escrito enraizado en su tiempo y en los medios culturales greco-romanos y judaicos: considera los avatares de la historia contemporánea de la Iglesia y asume los elementos más valiosos de la apocalíptica judía. Mediante esos elementos presenta, con calidades impresionantes, el derrotero que resta hasta la victoria definitiva del Cordero-Cristo, que introducirá a la *esposa*, la Iglesia, en la Jerusalén celestial. No hay que buscar correspondencias exactas, sino el sentido global de la historia de la salvación, pasada, presente y futura.

da, pero no suprimida: Jesucristo reina plenamente en la Iglesia de los bienaventurados, pero sólo de forma incoada en la Iglesia peregrina en la tierra (cfr. *De Sermone Domini in Monte*, II,9,34).

Entre las figuras puestas en escena sobresale la de la misteriosa «Mujer» (*Apc* 12). Desde la época patrística, la «Mujer» ha sido interpretada como símbolo del antiguo pueblo de Israel, de la Iglesia de Cristo y de la Virgen María, Madre de Jesús. Ninguna de tales interpretaciones excluye las otras. Las tres tienen apoyatura en el texto. El pueblo de Israel se justifica porque de él procede el Mesías (cfr. *Is* 26,17). Más clara es aún su referencia a la Iglesia, porque sus hijos se encuentran al presente en el combate contra el mal, dando testimonio heroico acerca de Jesús (cfr. *Apc* 12, 17). Igualmente apoyada está la aplicación a la Madre de Jesús, porque ha sido ella quien ha dado a luz al Mesías (cfr. *Apc* 12, 4b-5). La gloria celeste con que es presentada la «Mujer», especialmente la corona de doce estrellas, simboliza al antiguo Israel de los doce patriarcas (*Gen* 37,9) y al nuevo pueblo, la Iglesia, fundada sobre los doce Apóstoles[28].

En conclusión, ha sido un acierto que nuestras Biblias terminen con el libro del Apocalipsis: con él llega a su cenit la revelación divina, con la perspectiva del cumplimiento de las promesas de salvación de la humanidad, que habían comenzado en el primer libro, el Génesis, con que comienzan nuestras Biblias.

28. Por esto la Iglesia ha visto en esta «Mujer» del Apocalipsis a la santísima Virgen María: cfr. CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 59.

Entre las [illegible] la «Mujer» [illegible] (2). Desde la época patrística, la «Mujer» ha sido interpretada como símbolo del antiguo pueblo de Israel, de la Iglesia de Cristo y de la Virgen María, Madre de Jesús. Ninguna de tales interpretaciones excluye las otras. Las tres tienen apoyatura en el texto. El pueblo de Israel se justifica porque de él procede el Mesías (cfr [illegible]). Más clara es aún su referencia a la Iglesia, porque sus hijos se encuentran al presente en el combate contra el mal, dando testimonio benigno acerca de Jesús (cfr *Ap* 12, 17). Igualmente apoyada está la aplicación a la Madre de Jesús, porque ha sido ella quien ha dado a luz al Mesías (cfr *Ap* 12, 4b-5). La gloria celeste con que se presenta la Mujer, especialmente la corona de doce estrellas, simboliza al antiguo Israel de los doce patriarcas (*Gen* 37,9) y al nuevo pueblo, la Iglesia, fundada sobre los doce Apóstoles.

En conclusión, no sólo en el sentido de que nuestras Biblias terminan con el libro del Apocalipsis: con él llega a su cenit la revelación divina, con la perspectiva del cumplimiento de las promesas de salvación de la humanidad, que habían comenzado en el primer libro, el Génesis, con que comienzan nuestras Biblias.

BIBLIOGRAFÍA

I. Documentos del magisterio

BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus,* 15-IX-190.
Catecismo de la Iglesia Católica (CIgC), Asociación de Editores del Catecismo, 2.ª edic., Madrid 1992.
CONCILIO DE CONSTANTINOPLA II, *Anatematismos de los tres Capítulos,* (año 553) (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion...,* cit. más abajo, n. 427).
CONCILIO LATERANENSE, (año 649), Cánones (DENZINGER- SCHÖN. *Enchiridion...,* cit., n. 503).
CONCILIO XVI DE TOLEDO, *Símbolo* (DENZINGER-SCHÖN. *Enchiridion...,* cit., n. 571).
CONCILIO DE TRENTO, *De libris sacris.*
— *Sesión XIII: Cánones sobre el Sacramento de la Eucaristía* (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* n. 1651).
CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática «Dei Filius»,* cap. III (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, 36.ª edic., Barcelona 1976, n. 3016.
CONC. VATICANO II, *Dei Verbum.*
— *Ad gentes.*
— *Gaudium et spes.*
— *Lumen gentium.*
— *Nostra aetate.*
— *Apostolicam actuositatem.*
JUAN PABLO II, Encicl. *Redemptor hominis,* 4-III-1979.
— Encicl. *Dives in misericordia,* 30-XI-1980.
— Encicl. *Redemptoris missio,* 7.XII.1990.
— *Cathequesis tradendae,* 16-X-1979.
— *Audiencia General,* 28-II-1979.
— *Audiencia general,* 23-VI-1982.

— *Audiencia general*, 30-VI-1982.
— *Audiencia general*, 7-VII-1982.
— *Audiencia general*, 14-VII-1982.
— *Audiencia general*, 21-VII-1982.
— *El celibato apostólico. Catequesis sobre la resurrección de la carne y la virginidad cristiana*, Palabra, Madrid 1995.
— *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona 1994.
LEÓN I MAGNO, SAN, *Epístola a Flaviano*, año 449 (DENZINGER-SCHÖN. *Enchiridion...*, cit., nn. 291. 294.
PABLO VI, *Mysterium fidei*, 3-IX-1965.
PAULO IV, PAPA, Bula «*Cum quorundam*» (año 1555) (DENZINGER-SCHÖN. *Enchiridion...*, cit., n. 1880.
PELAGIO I, PAPA, *Epístola «Humani generis» a Childeberto* rey (año 557) (DENZINGER-SCHÖN. *Enchiridion...* cit., n. 442).
PÍO XII, *Mystici corporis*.
— *Divino afflante Spiritu*, 30-IX-1943.
DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edic. 36.ª, Ed. Herder, Barcelona 1976. (Edición castellana titulada *El Magisterio de la Iglesia*, hecha de la 31.ª original, Herder, Barcelona 1963).

II. SANTOS PADRES

AGUSTÍN DE HIPONA, San, *Sermón* n.º 169, 13: MIGNE, *Patrología*, series latina, vol. 38, p. 923.
— *De consensu Evangelisarum*, 2.21,51ss: PL: 34,1102.
AMBROSIO, San, *Expositio Evangelii secundum Lucam (Exposición del Evangelio según Lucas)*.
ANÓNIMO, *Epístola de Bernabé*, 6,17.
BEDA EL VENERABLE, San, *In Lucae Evangelium expositio*, comentario a Lc 2,40.
CIRILO DE JERUSALÉN, San, *Cathechesis* XII, 16.
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, San, *Paedagogus*, 1,6-45; PG 8,304.
CLEMENTE ROMANO, San, *Epístola a los Corintios*, 36,2-5.
CRISÓSTOMO, San JUAN, *In Matt Homil.*, 1,8: PG: 57,16-17.
— *In Matt Homil.*, 1,8: PG: 57,16-17.
DAMASCENO, San JUAN, *De fide orthodoxa*, 4,2: PG 94, 1104C.
GREGORIO NICENO, San, *Sobre la Resurrección de Cristo*, 1.
IGNACIO MÁRTIR, San, *Carta a los de Esmirna*, III, 1-3.
JERÓNIMO, San, *Comentarios al Evangelio según San Mateo*, 5,6.
— *Dial. c. Luciferianus* 8; PL 23,164.
JUSTINO MÁRTIR, San, *Diálogo con Trifón*, 99,7.
LÉON MAGNO, San, *Sermones*.
ORÍGENES, *Contra Celso*, 1,32,69.

TERTULIANO, *De oratione [Sobre la Oración]*, 1.
— *De corona militum*, 3,3; PL 2,79.

III. MANUALES Y EXPOSICIONES DE CONJUNTO

AA. VV., *Manual Bíblico*, 4 vols., Casa de la Biblia, Madrid 1966-1968.
AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, (Corso completo di Studi Biblici), 9 vols., Ed. Elle di Ci, Torino 1984-1986.
AA.VV., *La Biblia en su entorno*, Col. "Introducción al estudio de la Biblia", vol. 1, Verbo Divino, Estella 1992.
AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991.
AA.VV., *A Structuralist Approach to the Parables*, "Semeia" 1947.
ABREGO, J.M. DE LACY, *Los libros proféticos*, Col. "Introducción al estudio de la Biblia", vol 4, Verbo Divino, Estella 1993.
AGUA, A. del, *El Método midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*, Institución San Jerónimo, Valencia 1985.
AGUIRRE MONASTERIO, R.-RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios sinópticos y hechos de los Apóstoles*, Col. "Introducción al estudio de la Biblia", vol 6, Verbo Divino, Estella 1994.
ALBRIGHT, W.F., *The Archeology of Palestine*, London 1949.
ALONSO DÍAZ, J., *Carta de Santiago. Carta de Judas*, en AA.VV., *La Sagrada Escritura*, NT vol. 3, Madrid 1967.
ALONSO DÍAZ, J.-SÁNCHEZ FERRERO, A., *Evangelios y Evangelistas*, Taurus, Madrid 1966.
ALONSO SCHÖKEL, L.-SICRE DÍAZ, J.L., *Profetas*, 2 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1980.
ALT, A., *Essays on Old Testament History and Religion*, New York 1968.
AMIOT, F., *L'enseignement de saint Paul*, Paris-Tournai 1967.
ANDERSON, G.W., *Critical Introduction to the Old Testament*, London 1959.
ARTOLA, A.M.-SÁNCHEZ CARO, J.M., *Biblia y Palabra de Dios*, Col. "Introducción al estudio de la Biblia", vol 2, Verbo Divino, Estella 1992.
AUSÍN, S., *Exégesis del Antiguo Testamento II: Los Profetas.* Apuntes para uso de los alumnos, Fac. de Teología de la Univ. de Navarra, Pamplona 1994.
AUZOU, G., *La Tradición Bíblica*, 2.ª ed., Fax, Madrid 1966.
BACUEZ, N.L.-VIGOUROUX, F.-BRASSAC, A., *Manuel Biblique*, 5 vols. (varias edic. desde 1890).
BALLARINI, T.-VIRGULIN, St.-LYONNET, St., *Introducción a la Biblia. Con antología exegética*, Ed. Mensajero, 6 vols., Bilbao 1970.
BONSIRVEN, J., *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Lit. Española, Barcelona 1968.
BOYER, J.M., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid 1961.
BRIGHT, J., *La Historia de Israel*, 6.ª ed., Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.
BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

CASCIARO, J.M., *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología,* EUNSA, Pamplona 1983. (1991), pp. 215-227.
— *Estudios sobre Cristología del NT,* EUNSA, Pamplona 1982.
— *Jesús de Nazaret,* Alga Editores, Murcia 1994.
— *Jesucristo y la sociedad política,* Ed. Palabra, 3.ª edic., Madrid 1973.
CASCIARO, J.M.-MONFORTE, J.M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia,* EUNSA, Pamplona 1992.
CASTEL, F., *Historia de Israel y de Judá,* Estella 1984.
CAZELLES, H., (dir.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1981.
CEUPPENS, F., *Theologia Biblica,* 6 vols., Marietti, Taurini-Romae 1950-1956.
CHARLIER, C., *La Lectura Cristiana de la Biblia,* Ed. Lit. Españ., Barcelona 1968.
CORNELY, R.-KNABENBAUER, J.-HUMMERLAUER, F. von, *Cursus Scripturae Sacrae,* 30 vols., Paris 1896-1961.
CROATTO, J.S., *Storia della salvezza. Introduzione alla Bibbia,* (Guide di Teologia, 5), Brescia 1971 (traducción española: *Historia de salvación. La experiencia religiosa del pueblo de Dios,* Verbo Divino, Estella 1995).
CULLMANN, O., *Christologie du Nouveau Testament,* Delachaux et Niestlè, Neuchâtel 1966.
DANIELOU, J., *Saggio sul mistero della storia,* Brescia 1957.
DHORME, P., *Les religions de Babylone et d'Assyrie,* Paris 1949.
DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen 1919. (Trad. españ.: *Historia de las Formas Evangélicas,* Valencia 1984).
DÍEZ MACHO, A.,, *Historia de la salvación,* Madrid 1968.
EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
EISSFELDT, O., *Introduzione all'Antico Testamento,* Brescia 1970.
FEINE, P. y BEHM, J., *Einleitung in das Neuen Testament,* Heidelberg 1950.
FITZMYER, J.A., *Teología de San Pablo,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
— *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture,* Pont. Instit. Biblicum Press, Roma 1981.
FLAVIO JOSEFO, *Guerra Judaica.*
— *Antiquitates Iudaicae.*
FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale,* Brescia 1972.
FUENTES MENDIOLA, A., *Qué dice la Biblia,* EUNSA, Pamplona 1983.
GABLER, A.M., *Oratio de iusto discrimine Theologiae Biblicae et Theologiae Dogmaticae regundisque recte utriusque finibus,* Altdorf 1787.
GARCÍA CORDERO, M., *Teología de la Biblia,* Tomo I: *Antiguo Testamento,* Tomos II y III: *Nuevo Testamento,* BAC, Madrid 1970-1972.
— *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la Historia de la Salvación,* BAC, Madrid 1977.
GASTER, H., *Passover. Its History and Traditions,* London-New York 1958.
GEISELMANN, J.R., *Handbuch Theologicher Grundbegriffe,* München 1962, vol. I, p. 747.

GELIN, A., *La ideas fundamentales del Antiguo Testamento,* Ed. Estela, Barcelona 1967.
GEORGE, A.-GRELOT, P., *Introducción Crítica al Nuevo Testamento,* Herder, Barcelona 1983.
GONZÁLEZ, Cardenal Ceferino, *La Ciencia y la Biblia,* 2 vols., Madrid 1891.
GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Arqueología y Evangelios,* Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1994.
GONZÁLEZ GIL, M.M., *Cristo, el Misterio de Dios,* vol 1: *Cristología y Soteriología.* BAC, Madrid 1976.
GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *La Biblia: los Autores, los Libros, el Mensaje,* Ed. Paulinas, Madrid 1989.
GONZALO MAESO, D., *Manual de Historia de la Literatura Hebrea,* Gredos, Madrid 1973.
GREG, P., *Hermenéutica y Teología Bíblica,* Ed. Borla, Roma 1986.
GRELOT, P., *Bible et Théologie,* Desclée de Brouwer, Paris 1965 (ed. españ. *Biblia y Teología. La Antigua Alianza y la Sagrada Escritura,* Herder, Barcelona 1969).
— *Sentido Cristiano del Antiguo Testamento,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.
GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et Paraboles. Sémiotique et Texte Évangelique,* Paris 1977. (Ed. españ. *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico,* Edic. Cristiandad, Madrid 1979).
GUERRA, M., *Historia de las Religiones.* 3 vols., 2.ª ed. EUNSA, Pamplona 1985.
GUNKEL, H., *Introducción a los Salmos,* (ed. españ.), Institución San Jerónimo, Valencia 1983.
— *Schöpfung und Chaos,* (Creación y caos), Göttingen 1895.
HEINISCH, P., *Teología del Antiguo Testamento,* Ed. Lit. Españ., Barcelona 1968.
— *Problemi di storia primordiale biblica,* Brescia 1954.
HERMANN, S., *Historia de Israel,* Ed. Sígueme, Salamanca 1979.
HERRANZ MARCO, M., *Los Evangelios y la crítica histórica,* Ed. Cristiandad, Madrid 1978.
HÖPFL, O.-BOVO, S., *Introductio specialis in Vetum Testamentum,* Neapoli 1963.
IMSCHOOT, P. van, *Teología del Antiguo Testamento,* Ed. Fax, Madrid 1969.
IZQUIERDO, C. y otros (dirs.), *Dios en la palabra y en la historia,* EUNSA, Pamplona 1993.
JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento,* Marova, Madrid 1969.
JEREMIAS, J., *Théologie du Nouveau Testament,* 2 vols., Paris 1973 (versión española: *Teología del Nuevo Testamento,* Sígueme, 2 vols., Salamanca 1974-1975).
JOHNSON, L.T., *The Writings of the New Testament. An Interpretation,* Philadelphia 1986.
KÄHLER, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* 1892, 4.ª edic. Ed. E. Wolf, München 1969.
KÖHLER, A., *Theologiae des Alten Testaments,* Tübingen 1966.
LAGRANGE, M.J., *Études sur les religions sémitiques,* 3.ª ed., Paris 1928.
LARCHER, M., *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (Lectio Divina, 34), Paris 1962.

LEMAIRE, P.-BALDI, D., *Atlante Biblico,* Torino 1964.
MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios,* 3.ª ed., Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.
MARROU, H.I., *La cognoscenza storica,* Bologna 1966.
— *Teologia della storia,* Milano 1969.
MEINERTZ, M., *Teología del Nuevo Testamento,* Fax, Madrid 1966.
MILLER, J.M.-HAYES, J.H., *A History of Ancient Israel and Judah,* SCM Press, London 1985.
MUÑOZ IGLESIAS, S., *Documentos Bíblicos,* BAC, Madrid 1955.
— *Introducción a la Lectura del Antiguo Testamento,* Ed. Taurus, Madrid 1965.
NOTH, M., *Historia de Israel,* Ed. Garriga, Barcelona 1966.
— *Histoire d'Israel,* nouvelle edit. revis., Payot ("Bibliothèque Historique"), Paris 1970
PANNEMBERG, W.-RENDTORFF, R.-WILCKENS, U., *Rivelazione come storia,* Bologna 1969.
PENNA, A., *La Religión de Israel,* Ed. Lit. Españ., Barcelona 1961.
PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Instrucción "Sancta Mater Ecclesia",* "Acta Apostolicae Sedis", 56 (1964). p. 715.
— *Bible et Christologie,* Ed. du Cerf, Paris 1984; edic. española, *Biblia y Cristología,* traducción, edic. y notas de R. SANZ VALDIVIELSO, Instit. Teológico, Murcia 1988.
— *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
— *De Parousia,* 18-VI-1915; EB, n. 434.
PRAT, F., *La Teología de San Pablo,* 2 vols., México 1947.
PRITCHARD, J.B., (Ed.) *The Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (ANET), Princenton University Press, 1958, pp. 140-155.
PROCKSCH, O., *Theologie des Alten Testament,* Güttersloh 1950.
RAD, G. von, *Teología del Antiguo Testamento. 1. Teología de las tradiciones históricas de Israel,* Sígueme, 3.ª ed. Salamanca 1974. *Teología del Antiguo Testamento. 2. Teología de las tradiciones proféticas de Israel,* Sígueme, 2.ª ed. Salamanca 1973.
RENCKENS, H., *Preistoria e storia della salvezza,* Alba 1967.
— *La Bible et les origines du monde,* Tournai, 1955-1957.
RICCIOTI, G., *Historia de Israel,* L. Miracle, 2 vols, 39.ª ed. Barcelona 1966.
ROBERT, A.-FEUILLET, A., *Introducción a la Biblia,* Herder, Barcelona 1965.
ROBERT-TRICOT, (Dirs.), *Initiation Biblique,* Desclée, Paris 1938.
RODRÍGUEZ CARDONA, A. y AGUIRRE, R., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* Verbo Divino, Estella 1992, pp. 278-387.
ROLLA, A., *La Biblia ante los últimos descubrimientos,* Rialp, Madrid 1965.
ROYO MARÍN, A., *El Misterio del más allá,* Ed. Rialp, Madrid 1962.
SACCHI, H., *Storia del mondo giudaico,* Torino 1976.
SÁNCHEZ MIELGO, G., *Introducción a los escritos del Nuevo Testamento,* Ed. S. Pío X, Madrid 1995.

SAVART, C.-ALETTI, J.N., (dirs.), *Le Monde Contemporain et la Bible,* Beauchesne, Paris 1985.
SCHELKLE, K., *Teología del Nuevo Testamento,* Herder, 5 vols., Barcelona 1975-1978.
SCHMAUS, M., *Teología Dogmatica,* vol. 7, Rialp, Madrid 1965.
— *El Credo de la Iglesia Católica,* Madrid 1970, p. 517.
SCHMIDT, K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin 1919.
SCHMIDT, W.H., *Introducción al Antiguo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1983.
SCHNACKENBURG, R., *Teología del Nuevo Testamento,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1973.
SCHREINER, J., (dir.), *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento. Introducción a su problemática,* Herder, Barcelona 1972.
SCHÜRER, E., *The History of the Jewish People* (Revised by G. Vermès, F. Millar and M. Goodman), T. & T. Clard, Edimburg 1986-1987.
SCHUSTER, I.-HOLZAMMER, J.B., *Historia Bíblica,* 2 vols., Ed. Litútgica Española, Barcelona 1935.
SEGALLA, G., *La Cristologia del Nuovo Testamento,* Ed. Morcelliana, Brescia 1985.
— *Panoramas del Nuevo Testamento,* Verbo Divino, Estella 1989.
— *Evangelo e Vangeli,* Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.
SOGGIN, J.A., *Introduzione all'Antico Testamento,* Brescia 1974.
SPICQ, C., *Teología Moral del Muevo Testamento,* EUNSA, 2 vols., Pamplona 1970-1973.
STRACK, H.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, vols. I-VI,* München 1922-1961.
SURGY, P. de, *Las Grandes Etapas del Misterio de la Salvación,* Nova Terra, 9.ª ed. Barcelona 1973.
THOMAS, W., *Archaeology and Old Testament,* Oxford 1967.
TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV librum Sententiarum.*
— *Suma Teológica.*
TRESMONTANT, C., *El Problema de la Revelación,* Herder, Barcelona 1973.
— *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo,* Taurus, Madrid 1962.
VARGAS MACHUCA, A., *Introducción a los Evangelios Sinópticos,* Pont. Univ. de Comillas, Madrid 1975.
VAUX, R. de, *Historia Antigua de Israel,* Cristiandad, Madrid 1975.
— *Instituciones del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1964.
VISCHER, W., *Das Christuszeugnis des Alten Testament,* Berlin 1942.
WELLHAUSEN, J., *Geschichte Israel,* Berlin 1878.
— *Prolegomena zur Geschichte Israels,* Berlin 1898.
WESTERMANN, K., *El Antiguo Testamento y Jesucristo,* Fax, Madrid 1972.
WOLFF, W., *Antropologia dell'Antico Testamento,* Brescia 1975.
VRIEZEN, Th.C., *The Religion of Ancien Israel,* London-Philadelphia 1967.
— *A Outline of the Old Testament Theology,* Oxford 1970.
WRIGHT, G.E., *Arqueología Bíblica,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
— *El Dios que actúa. Teología Bíblica como narración,* Fax, Madrid 1974.

ZAHN, Th., *Einleitung in das NT*, vol. 2, Leipzig 1924.
ZIMMERLI, W., *Manual de Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1980.
ZIMMERMANN, H., *Los Métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, n. 295, Madrid 1969.

IV. COMENTARIOS A LA S. ESCRITURA

AA.VV., *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, 12 vols. EUNSA, Pamplona 1980-1989.
AA.VV., *Sagrada Biblia. Santos Evangelios*, EUNSA, 3.ª ed. Pamplona 1990.
AA.VV., *La Bibbia, Parola di Dio scritta per noi*, 3 vols., Marietti, Torino 1980.
AA.VV., *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, 2.ª ed., Bilbao 1978.
AA.VV., *Introducción al estudio de la Biblia*, 10 vols., Verbo Divino, 1992-1995.
AMIOT, F., *Saint Paul, épîtres aux Galates, épîtres aux Thessaloniciens*, Paris 1950.
BARCLAY, W., *The Letters of James and Peter*, Edimburgo, 1958-1960.
BARRETT, C.K., *The Pastoral Epistles in the N.E.B. whith introduction and commentary*, Oxford, Londres 1986.
BARTINA, S., *Apocalipsis de San Juan. Traducción y comentario*, BAC, Madrid 1962.
BARUCQ, A., *Le livre des Proverbes*, (Gabalda), 2 vols., Paris, 1968.
BIGG, C., *International Critical Commentary*, Edimburgo 1910.
BONSIRVEN, J., *L'évangile de Paul*, Paris 1948.
— *El Apocalipsis de san Juan*, en "Verbum Salutis", Paulinas, Madrid 1962.
BROWN, R.E., *The Gospel according to John*, Doubleday, New York, vol. I (1966), vol. II (1970). Edic. italiana, *Giovanni*, Citadella Editrice, Assisi 1978.
BROWN, R.E.-FITZMYER, R.E.-MURPHY, R.E.(Dirs.), *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, 5 vols., Ed. Cristiandad, Madrid 1971.
BUSSE, H. van den, *El Evangelio de San Juan*, Ed. Studium, Madrid 1972.
CAMBIER, J.M., *Las Cartas a los Tesalonicenses*, en GEORGE,A-GRELOT,P., *Introducción crítica al NT*, vol. 1, Herder, Barcelona 1983, pp. 527-537.
— *La Carta a los Romanos*, en GEORGE,A-GRELOT,P., *Introducción crítica al NT*, vol. 1, Herder, Barcelona 1983, pp. 597-622.
CANTERA, F.-IGLESIAS, M., *Sagrada Biblia*, Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, BAC, 2.ª ed., Madrid 1979.
CARREZ, M., *La Segunda Carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 1987.
COLLANTES, J.F, *Cartas Pastorales*, en AA.VV., *La Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 1972.
COTHENET, E., *La Carta a los Gálatas*, Verbo Divino, Estella 1991.
— *Las Cartas Pastorales*, Verbo Divino, Estella, 1993.
DENZER, G.A., *Cartas Pastorales*, en *Comentario "San Jerónimo"*, Cristiandad, Madrid 1972.
DÍEZ MACHO, A., *Sagrada Biblia*, Ed. Codex, Madrid-Buenos Aires 1963.
DODD, C.H., *The Epistle of Paul to the Romans*, London 1959.

ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, *La Sainte Bible,* Traduite en français sous la direction de l' École Biblique de Jérusalem, Ed. du Cerf, 39 vols., Paris 1951-1962.
FABRIS, R., *Il Vangelo di Marco,* en BARBAGLIO-FABRIS-MAGGIONI, *I Vangeli,* Cittadella Editrice, Assisi 1989.
FITMYER, J.A., *Carta a los Filipenses,* en el *Comentario Bíblico "San Jerónimo",* NT vol. 1, Ed. Cristiandad, Madrid 1972.
— *Hechos de los Apóstoles,* en el *Comentario Bíblico "San Jerónimo",* NT vol 1, Ed. Cristiandad, Madrid 1972.
FRIEDRICH, G., *Epístolas de la Cautividad,* Fax, Madrid 1972, pp. 93-100.
FUCHS, E.-REYMOND, P., *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître du saint Jude,* Commentaire du NT, 2 serie, XIIIb, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1980, comentario a 2 Pet 3,3-4.
GALBIATI, E.-PIAZZA, A., *Pagine difficili della Bibbia,* Milano 1960.
GAROFALO, S., (dir.), *Biblia,* Labor, 3 vols., Barcelona l969.
GOMÁ I CIVIT, I., *El Evangelio según San Mateo,* 2 vols., Ed. Marova, Madrid 1966.
HERING, J., *L'Épître aux Hébreux,* Delachaux et Niestlé, Paris 1954.
HUGHES, Ph.E., *The second epistle to the Corinthians,* Grand Rapids, Michigan 1982.
KNOCH, O., *Carta de Santiago,* Herder, Barcelona 1969.
KUSS, O., *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas,* Herder, Barcelona 1976.
— *Cartas a los Corintios,* Herder, Barcelona 1976.
KUSS, O.-MICHL, J., *Cartas a los Hebreos,* Herder, Barcelona 1977.
LAGRANGE, M.J., *Épître aux Galates,* Paris 1926.
— *Saint Paul, Épître aux Romains,* 6.ª ed., Paris 1950.
— *Évagile selon saint Matthieu,* Gabalda, Paris 1966.
LEAHY, T.W., *Epístola de Santiago,* en *Comentario Bíblico de San Jerónimo,* vol. 4, Ed. Cristiandad, Madrid 1986, p. 301.
LEAL, J., *Cartas a los Tesalonicenses,* en PROFS. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Sagrada Escritura. Nuevo Testamento,* vol. 2, BAC, Madrid 1962.
— *Hechos de los Apóstoles,* en PROFS. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Sagrada Escritura. Nuevo Testamento,* vol. 2, BAC, Madrid 1962.
— *Sinopsis de los Cuatro Evagelios,* BAC n.º 24, Madrid 1954.
NÁCAR, E.-COLUNGA, A., *Sagrada Biblia,* BAC, 23.ª ed., Madrid 1967.
NEYREY, J.H., *The Second Epistle of Peter,* en NJBC 1990, pp. 1.017-1.022.
ORCHARD, B. y otros, *Verbum Dei. Comentario General a la Sagrada Escritura,* Herder, 4 vols., Barcelona 1956-1959.
OSTY, E., *La Bible,* Traduction française, Introduction et Notes, avec la collaboration de Joseph TRINQUET, Seuil, Paris 1973.
PÁRAMO, SEVERIANO del, *Evangelio de San Mateo,* en *La Sagrada Escritura. Texto y Comentario,* vol I, *Evangelios,* BAC n.º 207, Madrid 1964, pp. 275-276.

PERROT, Ch., *La Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella 1994.

PIROT, L.-CLAMER, A., *La Sainte Bible*, Texte latin, traduction française et commentaire exégétique et théologique, Letouzey et Ané, 12 vols., Paris 1949-1963.

PROFESORES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura*, BAC, 9 vols., Madrid 1967-1971.

PROFESORES DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, BAC, 7 vols., Madrid 1961-1967.

RAD, G. von, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978.

RAVASSI, G., *Il libro della Genesi*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988.

RICCIOTTI, G., *Los Hechos de los Apóstoles. Traducción y comentario*, 2.ª ed., Ed. Luis Miracle, Barcelona 1970.

RIGAUX, B., *Les épitres aux Thessaloniciens*, "Études bibliques", Paris 1956.

SALGUERO, J., *Apocalipsis*, en AA.VV., *Biblia comentada*, BAC, Madrid 1965.

SCHELKLE, K.H., *La Segunda Carta a los Corintios*, Herder, Barcelona 1969.

— *Cartas de Pedro. Carta de Judas*, Fax, Madrid 1974.

SCHIERSE, F.J., *Carta a los Hebreos*, en *El NT y su mensaje*, Herder, Barcelona 1970.

SCHLIER, H., *La Carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991.

— *La Carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975.

SCHMID, J., *El Evangelio según San Mateo*, edic. españ. Herder, Barcelona 1974.

— *El Evangelio según San Marcos*, Herder, Barcelona 1967, comentario a Mc 9,7.

SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan. Versión y Comentario*, 3 vols., Ed. Herder, Barcelona, 1989.

— *El Evangelio según San Marcos*, Herder, 1973.

— *Cartas de San Juan*, Herder, Barcelona 1980.

SCHNEIDER, G., *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1985.

— *Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1975.

SCHÜRMANN, H., *Primera carta a los tesalonicenses*, Herder, Barcelona 1975.

SPICQ, C., *Les Épitres pastorales*, 2 vols., Gabalda, Paris 1969.

— *L'Épitre aux Hébreux*, 2 vols., Études Bibliques, Paris 1952-1953.

STAAB, V., *Carta a los Colosenses*, Herder, Barcelona 1974.

STAAB, V.-BROX, N., *Cartas de la Cautividad*, Herder, Barcelona 1974.

STÖGER, A., *Carta a Filemón*, Herder, Barcelona 1970.

— *La segunda Carta de San Pedro*, Herder-Epalsa, Madrid 1967.

TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In Ep. II ad Corinthios Lect.*

TRILLING, W., *El Evangelio según San Mateo*, Herder, Barcelona 1970.

TRIMAILLE, M., *La primera carta a los tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella 1982.

TURRADO, L., *Epístolas paulinas*, en AA.VV., *Biblia comentada*, BAC, Madrid 1975.

— *Cartas patorales*, en AA.VV., *Biblia comentada*, BAC, Madrid 1975.

— *Carta a los Hebreos*, en AA.VV., *Biblia comentada*, BAC, Madrid 1975.

VANNI, H., *Apocalipsis,* Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1989.
WIKENHAUSER, A., *El Apocalipsis de San Juan,* Herder, Barcelona 1969.
— *Los Hechos de los Apóstoles,* Herder, Barcelona 1973.

V. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

ABADÍA DE MAREDSOUS, (Dir.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia,* edic. española, Ed. Herder, Barcelona 1993.
ALAND, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1965.
BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967.
BONSIRVEN, J., *Textes rabiniques des deux premiers siècles chrétiens,* Roma 1955.
BOTTERWECK, J.-RINGGRE, H., (dirs.), Ed. Cristiandad, vol. I, *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento,* Trad. españ. por A. de la Fuente y M. Herranz, Cristiandad, vol. I, Madrid 1978.
— *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* Verlag W. Kohlhammer, vols. I-VI, Stuttgart 1973-1989.
BROSSE, O., (dir.), *Diccionario del Cristianismo,* Herder, Barcelona 1973.
COENEN, L.-BEYREUTHER, E.-BIETENHARD,H., *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* edic. española, Ed. Sígueme, Salamanca 1990.
DÍEZ MACHO, A.-BARTINA, S., (dirs.), *Diccionario de la Biblia,* Ed. Garriga, 6 vols., Barcelona 1969.
DUCROT, O.-TODOROV, T., *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje,* Siglo XXI Editores, Madrid 1983.
FREEDMAN, D.N. (dir.), *The Anchor Bible Dictionary,* Doubleday, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1992.
HAAG, H.-BORN, A. van der-AUSEJO, S., *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona 1970.
HAAG, H., *Breve Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona 1976.
JENNI, E.-WESTERMANN, K., *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento,* Cristiandad, Madrid 1978. JENNI, E.-WESTERMANN, C., *Diccionario Teológico. Manual del AT,* (DTMAT), vol. 2.
KITTEL, G.-FRIEDRICH, G., (dirs.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* Paideia, 15 vols., Brescia 1965-1986.
— *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* W. Kohlhammer, 9 vols., Stuttgart 1933-1973.
LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973.
MILLÁN, A.-GUTIÉRREZ RÍOS, E.-PÉREZ EMBID, F.-CASCIARO, J.M., (dirs.), *Gran Enciclopedia Rialp,* Ed. Rialp, 25 vols., 2.ª ed. Madrid 1979.
PIROT, L.-ROBERT, A., (Continué sous la dir. de H. CAZELLES et A. FEUILLET), *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* Letouzey et Ané, Paris 1928-1988.
POUPARD, P., (dir.), *Dictionnaire des Religions,* Press Universitaires de France, Paris 1984.

ROSSANO, P.-RAVASI, G.-GIRLANDA, A. (dirs.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Ed. Paulinas, Madrid 1990.
SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, P. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, 11.ª edic. sin fecha.
SPADAFORA, F., (dir.), *Diccionario Bíblico*, Ed. Lit. Españ., Barcelona 1968.
TESTA, E., *Genesi (cc. 1-11)*, Marietti, 2.ª ed. Torino 1974.
VACANT, A.-MANGENOT, E., (dirs.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1915-1950.
VIGOUROUX, F., *Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, 5 vols. Paris 1985-1912.
WALTER, E., *Primera Carta a los Corintios*, Herder, Barcelona 1971.
WESTERMANN, K., *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1989.
ZORELL, F., *Lexikon hebraicum et aramaicum V.T.*, Pont. Instit. Biblicum, Romae 1955.

VI. MONOGRAFÍAS[1]

AA.VV., *Masculinidad y Feminidad en el mundo de la Biblia*, Univ. de Navarra, Pamplona 1989.
AA.VV., *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Tournai 1955.
AA.VV., *Iniciación a la lectura del Nuevo Testamento*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1979.
AA.VV., *L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa connesse*, LDC, Leumann, Torino 1980.
ABOGUNRIN, S.O., *The Synoptic Gospel Debate. A re-examination from an African point of wiew*, en David. L. DUNGAN (dir.), *The Interrelations of the Gospels* (Symposium at Jerusalem 1984), University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven 1990, pp. 402-403.
ADLER, L., *La signification morale des fêtes juives*, Genève 1967.
ADLER, N., voz *Cabeza*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 155-160.
AGUA, Agustín del, *El Método midrásico y la Exégesis del NT*, Inst. San Jerónimo, Valencia 1985.
— *El «derás» cristológico*, en "Scripta Theologica" 14,1 (1982), pp. 208-217.
AGUIRRE MONASTERIO, R. (dir.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1991.
ALBERT, M., *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrage zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921.

1. En este apartado hemos incluido obras de diversos géneros, desde las estrictamente de investigación a las de divulgación o carácter pastoral.

ALETTI, J.N., *La sécond épître de Pierre et le canon du NT*, en THEOBALD, C., *Le canon des Écritures, Études historiques, exégétiques et systématiques* (Lectio divina, 140), Du Cerf, Paris 1990, pp. 239-253.
— *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas*, Salamanca 1992.
ALLO, E.B., *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens*, Paris 1956.
ALMEIDA, Y. de, *L'operativité sémantique des récits-paraboles: Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux*, Louvain/Paris 1978.
ALONSO, A., *Anotaciones críticas a Is 53,8*, en "La Ciudad de Dios" 181 (1968), pp. 89-100s.
ALONSO DÍAZ, J., *Génesis y desarrollo de algunos puntos eclesiológicos en el Corpus paulino*, en "XIX Semana Bíblica Española", Madrid 1962, p. 218.
ALONSO MARTÍN, L., voz *Mito y Mitologías*, en GER 16 (1979), pp. 58-63.
ALONSO SCHÖKEL, L.-SUCRE DÍAZ, J.L., *Profetas. Comentario*, Cristiandad, 2 vols., Madrid 1980.
AMIOT, F., *Épitres aux Thessaloniciens*, en *Verbum salutis*, vol. 14, Paris 1946.
— voz *Cuerpo de Cristo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 205-207.
ANDERSON, G.W., (Edit.), *Tradition and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press 1979.
APECECHEA LECEA, J.M, *Desde el Evangelio (Ciclos A,B y C)*, Ed. Verbo Divino, Estella, Pamplona 1993.
— voz *Eucaristía II*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 9, Madrid 1984, pp. 499.
ARANDA, A.-YANGUAS, J.M., (dirs.), *Dios y el hombre*, "VI Simposio Internacional de Teología", Facultad de Teología, Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1985.
ARANDA, G., *La historia de Cristo en la tierra, según Phil 2,6-11*, en "Scripta Theologica" 14,1 (1982), pp. 219-136 y en AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 341-358.
— *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, pp. 31-37.
— *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del cristianismo en Edesa*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1995.
ARNALDICH, L., *El Origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Rialp, Madrid 1959.
ARNIM, J., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 2.
ARREGUI, J.V.-RODRÍGUEZ LLUESMA, C., *Inventar la sexualidad*, Col. "Documentos del Instituto de Ciecias para la Familia", n. 18, Rialp, Madrid 1995.
ASENSIO, F., *Yahwéh y su pueblo: Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*, en "Analecta Gregoriana" 63 (1953), pp. 110 y ss.
ASURMENDI, J., *La guerra sirio-efraimita*, Institución "San Jerónimo", Valencia 1983.
AUGRAIN, Ch., voz *Seguir*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 835-841.

AUGRAIN, Ch.-LACAN, M.F., voz *Siervo de Yahwéh,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 856-858.

AUSÍN, S., *La Infancia de Jesús en los Evangelios,* Edic. Palabra, "Folletos MC", n. 549, Madrid 1992.

AUVRAY, P.-LÉON-DIFOUR, X., voz *Día del Señor,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 235-240.

BALAGUER, V., *El Yo-testigo en el Segundo Evangelio. Perspectiva estructural,* Dissert. ad lauream en la Fac. de Teología de la Univ. de Navarra, Pamplona (pro manuscripto) 1986.

— *Testimonio y Tradición en San Marcos,* EUNSA, Pamplona 1990.

BALLARINI, T., voz *Pablo Apóstol, San,* en GER 17 (1971), pp. 559-564.

BALLARINI, T.-BRESSAN, G., *Profetismo e profeti in generale,* en *Introduzione alla Bibbia,* vol. 2-2, Marietti, Torino 1971.

BALTHASAR, H. Urs von, *Teologia della storia,* Brescia 1974.

BARROIS, A.G., *Manuel d'Archéologie biblique,* Paris 1953.

BARTHES, R., *L'Éffet du Réel,* en "Communications" 11 (1968), pp. 84-89.

BARTINA, S., *Pedro manifiesta su poder primacial (1 Pet 2,25),* en "Cultura Bíblica" 21 (1964), pp. 333-336.

BASEVI, C., *La corporeidad y la sexualidad humana en el "corpus paulinum",* en AA.VV., *Teología del cuerpo y de la sexualidad,* Rialp, Madrid 1991.

BASTERO, J.L., *María, Madre del Redentor,* EUNSA, Pamplona 1995.

BAUER, J.B., *Cordero de Dios,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 218-220.

— voz *Tentación,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 1.009-1.013.

— voz *Fuego,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 413-416.

— voz *Camino,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 161-165.

— voz *Virginidad,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 1.059-1.063.

— voz *Atar y desatar,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 120-121.

BAUR, F. Chr., *Das Cristentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte,* Tübingen 1860.

— *Paulus der Apostel Jesu Christi,* Stuttgart 1845.

BEA, A., *La Historicidad de los Evangelios Sinópticos,* Razón y Fe, Madrid 1965.

BEAUCHAMP, P., voz *Profeta,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 722-730.

BEAUCHAMP, P., voz *Ascensión,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 103-107.

— *Oración,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 611-618.

BEAUDE, P.M., *Tendences nouvelles de l'Exégèse,* Ed. du Centurion, Paris 1979.

BEGG, CH., *Zedekiah and the Servant,* en ETL 62 (1986), pp. 393-398
BEHLER, G.M., *Les Confessions de Jeremie,* en "Lumière et Vie" 165 (1983), pp. 45-58.
BEILNER, W., voz *Vigilancia,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 1.054-1.056.
BENOIT, P., *Pasión y Resurrección del Señor,* Ed. Fax, Madrid 1971.
— voz *Eucaristía,* en X. LÉON-DUFOUR (Dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1965, p. 269.
— *Les récits de l'institution et leur portée* en "Lumière et Vie" 37 (1957), pp. 49-76.
— *La divinité de Jésus,* en "Lumière et Vie" 19 (1953), p. 51
— *Exégesis y Teología,* vol. 2., Studium, Madrid 1974.
BERKLEY, R.F.-EDWARS, S.A., (edits.), *Christological Perspectives,* Pilgrim Press, New York 1982.
BETZ, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* Friburg 1961.
BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* 2.ª edic., Oxford 1954.
BLÄSER, P., voz *Justificación,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 557-566.
BLENKINSOPP, J., *A History of the Prophecy in Israel,* SPCK, London 1984.
BLINZLER, J., voz *Transfiguración,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 1.033-1.036.
BLOCH, R., art. *Midrash,* en *Dictionaire de la Bible. Supplement,* vol. 5 (1957), pp. 1.263-1.281.
BOISMARD. M.E., *L'Apocalypse,* Du Cerf, Paris 1959.
— voz *Cordero de Dios,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 191-193.
— "La 'Two-Gospels Hypothesis': le discours eschatologique", en DUNGAN, D.L., *The Interrelations of the Gospels,* (Actas del "Symposium of Jerusalem 1984"), Leuven University Press / Uitverij, 1990, pp. 265-288.
BONNARD, P.E., *Le second Isaïe: son disciple et leurs éditeirs. Isaïe 40-66,* Paris 1972.
— *L'Épître de saint Paul aux Galates,* Neuchatel 1971.
BONSIRVEN, J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* 2 vols., Paris 1935.
BORN, A. van der, art. *Redención,* en HAAG-BORN-AUSEJO (Dirs.), *Diccionario de la Biblia,* cols. 1.655-1.663.
BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret,* Ed. Sígueme, Salamanca 1975.
BOUYER, L., *La Biblia y el Evangelio,* Rialp, Madrid 1977.
— *Le Mystère Pascal,* Paris 1957.
BOVER, J.M., *Unidad somática de la Iglesia según San Pablo,* en "XIII Semana Bíblica Española", Madrid 1953, p. 152.
BRANDHUBER, P., *Las lecciones secundarias en 1 Cor 15,51,* en "Biblica" 18 (1937), pp. 303-333, 418-438.
BROSSIER, F., *Les paraboles de Galilée ou la subversion du quotidien,* en "Le mouche de la Bible" (Sept.-Oct. 1991), p. 27.

BROWN, R.E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la Infancia*, ed. españ. Madrid 1982.
BRUNON, J.B.-GRELOT, P., voz *Demonios*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 219-222.
BRUNOT, A., *Los escritos de San Pablo*, Verbo Divino, Estella 1991.
BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* 5.ª edic., Göttingen 1961.
— *Histoire de la Trádition Synoptique*, ed. franc. Paris 1973.
BUZY, C., *Introduction aux paraboles evangéliques*, Paris, 1912.
CABA, J., *El Jesús de los Evangelios*, BAC, Madrid 1977.
CAFFARRA, C., *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Col. "Documentos del Instituto de Ciecias para la Familia" n. 2, 3.ª ed., Rialp, Madrid 1992.
CALVINUS, I., *Institutiones Christianae Religionis*.
CAMPOS, A., *El modo narrativo en los Hechos de los Apóstoles*, Tesis Doctoral, pro manuscripto, Facultad de Teología de la Univ. de Navarra, Pamplona 1991.
CANTINAT, J., voz *Eucaristía*, en A. DÍEZ MACHO-S. BARTINA (Dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, Ed. Garriga, Barcelona 1963, vol. III, cols. 256-257.
— *La Carta de Santiago*, en GEORGE, A.-GRELOT, P., *Introducción Crítica al NT*, vol. 2, Herder, Barcelona 1983, pp. 76-77.
CARREZ, M., *Pablo y la Iglesia de Corinto*, en AA.VV., *Introducción crítica al NT*, Herder, Barcelona 1991, pp. 538-572, en particular, pp. 541-548.
— *La Carta a los Filipenses*, en GEORGE, A.-GRELOT, P., *Introducción crítica al NT*, vol. 1, Herder, Barcelona 1983, pp. 573-583.
— *La Carta a los Efesios*, en GEORGE, A.-GRELOT, P., *Introducción crítica al NT*, vol. 1, Herder, Barcelona 1983, pp. 636-651.
CASCIARO, J.M., (dir.), *Biblia y Hermenéutica*, "VII Simposio Internacional de Teología", Fac. de Teología, Univ. de Navarra, EUNSA, Pamplona 1986.
— *"In Medio Ecclesiae", Miscellània en Homenatge a Isidre Gomà i Civit.*, en "Actas del III Simposio Bíblico Español" (I Luso-Espanhol), Valencia-Lisboa 1991, pp. 409-423.
— *Las Palabras de Jesús: Transmisión y Hermenéutica*, EUNSA, Pamplona 1992.
— *Las antítesis de Mt 5,21-48, ¿halakhôt de la Tôrah o algo más?*, en "Revista Catalana de Teología" XIV (1989), pp. 123-132.
— *Universalidad de la ética cristiana* en "Scripta Theologica" 14,1 (1982), pp. 305-327.
— voz *Templo II*, en GER, vol. 22, Madrid 1986, pp. 179-180.
— voz *Santuario*, en GER, vol. 20, Madrid 1984, pp. 871-873.
— voz *Eucaristía*, en GER, vol. 9, Madrid 1984, pp. 474-475.
— voz *Epístolas*, en GER, vol 8, Madrid 1984, pp. 707-708.
— voz *Hechos de los Apóstoles*, en GER, vol. 11, Madrid 1979, p. 628.
— *Qumrân y el Nuevo Testamento*, EUNSA, Pamplona 1982.
— *Un aspecto de la igualdad de los cónyuges en el matrimonio: Mc 10,12*, en D. Muñoz León (edit.) *"Salvación en la Palabra", en Memoria del Prof. Alejandro Díez Macho*, Edic. Cristiandad, Madrid 1986, pp. 623-631.

— *Evangelio y Economía*, en AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica*, Actas del "XII Simposio Internacional de Teología", Univ. de Navarra 1991, pp. 550-554.
— *La oración de Jesús en los Evangelios Sinópticos*, en "Scripta Theologica" XXIII, 1.
— *La Escritura del Espíritu*, en AA.VV., *Vivir en el Espíritu*, (VI.ª Semana de Teología Espiritual), Centro de Estudios de Teología Espiritual, Madrid-Toledo 1981, pp. 96-104.
— *Una búsqueda del alcance de las antítesis de Mt 5,21-48*, en J. CARREIRA, V. COLLADO y V. VILAR (Edits.), "III Simposio Bíblico Español", Valencia-Lisboa 1991, pp. 421-422.
— *Fundamentación bíblica de la identidad sacerdotal: aportación de los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *La formación de los sacerdotes en las circuntancias actuales*, EUNSA, Pamplona 1990.
— *Las Parábolas de los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *La palabra de Dios y la Hermenéutica. A los 25 años de la Const. "Dei Verbum" del Conc. Vaticano II*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1991, pp. 263-287.
— *La "Consecratio Mundi" en las Epístolas de la Cautividad*, en "Nuestro Tiempo", vol. 21 (1964), pp. 755-774.
— *La sexualidad en los Evangelios Sinópticos*, en AA.VV., *Masculinidad y feminidad en el mundo de la Biblia*, Univ. de Navarra, Pamplona 1989, pp. 594-597.
— *El Tiempo y la Historia en San Pablo*, en "Atlántida" II, 12 (1964), pp. 576-593.
CASCIARO, J.M.- BALAGUER, V., *Evangelio e Historia a la luz de las Ciencias del Lenguaje*, en la obra colectiva *Dios en la Palabra y en la Historia*, "XIII Simposio Internacional de Teología", EUNSA, Pamplona 1993, pp. 519-533.
CASTILLA, B., *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Col. "Documentos del Instituto de Ciencias para la Familia", n. 13, Rialp, Madrid 1993.
CAZELLES, H, voz *Sacrificio*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 958-961.
— *El Mesías de la Biblia*, Barcelona 1981.
— voz *Sacrificio*, en J.B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica*, cit., cols. 958-961.
— voz *Siervo de Dios*, en J.B. BAUER (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1966, cols. 998-992.
CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo*, 4.ª ed., Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.
— *El cristiano en San Pablo*, Bilbao 1965.
— *Les sources scripturaires de Mt XI,25-30*, en *Recueil L. Cerfaux*, 1958, pp.139-159.
— *La Iglesia de San Pablo*, Bilbao 1959.
— *Mensaje de las Parábolas*, Ediciones Fax, Madrid 1969.
— *En marge de la question synoptique. Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles*, en AA.VV., *La Formation des Évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte*, Desclée de Brouwer, Bruges 1957, pp. 29-31.
— *Jesús en los orígenes de la Tradición*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

— *L'Évangile de Jean et le logion johannique des Synoptiques,* en *Recueil L. Cerfaux,* 1958, pp.161-174.
CERFAUX, L.-CAMBIER, J., *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos,* Fax, Madrid 1972.
CEUPPENS, F., *De prophetiis messianicis in AT,* Romae 1935.
COLLANGE, J.F., *L'Épître de saint Paul aux Philippiens,* Neuchâtel 1973, pp. 19-35.
COLLINS, J.J., *Apocalypse: The Morphology of a Genre,* Missoula 1979.
COLLINS, A.Y., voz *Revelation, Book of.,* en FREEDMAN, D.N. (dir.), *The Anchor Bible Dictionary,* vol. V, pp. 694-708.
CONS. SUP. DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, "XXVIII Semana Bíblica Española": *La Idea de Dios en la Biblia,* Madrid 1971.
— "XXVI Semana Bíblica Española": *Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo y en el Nuevo Testamento,* Madrid 1969.
CONZELMANN, H., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians,* Fortress Press, Philadelphia 1975.
— *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas,* Tübingen 1964.
— *El centro del tiempo. La teología del Lucas,* ed. española, Madrid 1967; ed. orig. alemana *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas,* Tübingen, 5.ª edic. 1954.
COPPENS, J., *Le Messianisme royal,* Paris 1968.
— *Le chapitre 7 de Daniel,* en "Ephemerides Theologiae Lovaniensis" 39 (1963), pp. 88-94.
— *La prophétie d'Emmanuel,* en *"L'Attente du Messie",* Lovaina 1953, pp. 39-50.
— *La mission du Serviteur de Yahvé et son statut eschatologique,* en ETL 48 (1972), pp. 343-371.
— *Les oracles de Biléam: leur origine littéraire et leur portée prophétique,* en "Melanges E. Tisserant", Roma 1964, pp. 67-80.
— *Le messianisme israèlite, la relève prophetique, IV: Le Serviteur de Yahvé, figure prophetique de l'avenir,* en ETL 48 (1972), pp. 5-36,
— *La finale du quatrième chant du Serviteur (Is 53,10ss),* en "Ephmerides Theologicae Lovaniensis" 39 (1963), pp. 114-121.
— *Les deux obstacles au retour glorieux du Saveur,* ETL 46 (1970), pp. 383-389.
CORBON, J.-GRELOT, P., voz *Juicio,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 454-459.
COTHENET, E., voz *Natán,* en *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* VI (1960), pp. 301-307.
CULLMANN, O., *Il mistero della redenzione nella storia,* Bologna 1966.
— *Christ et le Temps,* Bibliothèque Théologique, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1957.
— *Étude sur le "katéjon" de Thess 2,6-7,* en *Des sources de l'Évangile à la formation de la Théologie chrétienne,* Neuchâtel 1960, pp. 51-77.
— *Étude sur le "katéjon" de Thess 2,6-7,* en *Des sources de l'Évangile à la formation de la Théologie chrétienne,* Neuchâtel 1960, pp. 51-77.

CUNNINGHAM, Ph.A., *Jesus and the Evangelists*, Paulist Press, New York-Mahwah 1988.

CHAINE, J., *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, en "Revue Biblique" (1937), pp. 207-216.

CHEVROT, G., *Las Bienaventuranzas*, Ed. Rialp, Madrid 1994.

D'ARAGON, J.L.-LÉON-DUFOUR, X., voz *Bienaventuranza*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 131-134.

DABECK, P., *Siehe, es erschienen Moses und Elias*, en "Biblica" 23 (1942), pp. 175-189.

DALBESIO, A., *Paolo di Tarso. La prsonalità e l'opera*, en AA.VV., *Il messaggio della Salvezza*, Elle di Ci, Torino, 1984, pp. 63-70.

DANIELI, G., en AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza*, vol 6.º, Elle Di Ci, Torino 1988, pp. 249-250.

DANIELOU, J., *Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, Beauchesne et ses fils, Paris 1950.

— *Sacramentum Futuri*, Paris 1950.

— *Los evangelios de la infancia*, Herder, Barcelona 1969.

DARRIEUTORT, A., voz *Venganza*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 926-928.

DAUBE, D., *The New Testament and the Rabbinic Judaism*, London 1956.

DAVIES, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.

— *The Torah in the Messianic Age and/or the Age to come*, Society Of Bibl. Liter. (Journal of Bibl. Liter., Monagraph Series, VII), Philadelphia, Pensylvania 1952.

DEISSMANN, A., *Licht von Osten*, Tübingen 1923.

DELCOR, M., *Le livre de Daniel*, Paris 1971.

DE LA POTTERIE, I., *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979.

— *Maria nel mistero dell'alleanza*, Milano, 2.ª edic. 1992.

— *Das Wort Jesu "Siehe deine Mutter" und die Annahme der Mutter durch den Jünger (Joh 19,27b)*, en AA.VV., *Neues Testament und Kirche*, homenaje a R. Schnackenburg, Friburgo en Brisg. 1974, pp. 204-214.

— voz *Virginidad*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 954-957.

DELCOR, M., *Le livre de Daniel*, en "Sources Bibliques", Paris 1971.

DELORME, J., *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*, en "Lumière et Vie" 37 (1957), pp. 49-76.

— voz *Hijo del Hombre*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 387-390.

DENNEFELD, J., voz *Messianisme*, en DTC 10 (1932), pp. 1.404-1.568.

DESCAMPS, A., *Moïse dans les Évangiles*, en "Cahiers Sionniens" 2-4 (1954), pp. 171-189.

— voz *Justicia*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 460-466.

— voz *Justicia*, en Xavier LÉON-DUFOUR (dir), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1965, pp. 400-406.

DEVILLE, R.-GRELOT, P., voz *Reino*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 762-767.

DEY, J., voz *Apokatástasis*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 93-98.

DIDIER, M., en LÉON-DUFOUR, X., voz *Velar*, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 923-925.

DIBELIUS, M., *La Historia de las Formas Evangélicas*, edic. españ. EDICEP, Valencia 1984.

— *The Speeches of Acts and Ancient Historiography*, en (ed. inglesa) *Studies in the Acts of Apostles*, London 1965, pp. 138-185.

DÍAZ Y DÍAZ, J., art. *Salvación*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (Dirs.), *Enciclopedia de la Biblia*, vol. 6, cols. 407-412.

DÍEZ MACHO, A., *La Resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia*, Ed. Fe Católica, Madrid 1977.

— *Deràsh y Exégesis del Nuevo Testamento*, en "Sefarad" 35 (1975), pp. 45-47.

— *La cristología del Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera*, en "Scripta Theologica" 14 (1982), pp. 189-202.

— *¿Cesará la "Torá" en la Edad Mesiánica?*, en "Estudios Bíblicos" 12 (1953), pp. 115-158 y 13 (1954) 5-51.

— *Indisolubilidad del Matrimonio y divorcio en la Biblia*, Ed. Fe Católica, Madrid 1978.

— *Jesucristo "Unico". La singularidad de Jesucristo*, Ed. Fe Católica, Madrid 1976.

— *El Mesías anunciado y esperado*, Ed. Fe Católica, Madrid 1976.

— *Los Apócrifos del AT*, vol. 1, Madrid 1983.

— *La lengua hablada por Jesucristo*, Ed. Fe Católica, Madrid 1976.

DIP, G., *Plegaria y sufrimiento del Siervo de Yahwéh*, en "Estudios Eclesiásticos" 41 (1966), pp. 202-250.

DIX, G., *The Chape of the Liturgy*, London 1945.

DOCKX, S., *Chronologie du dernier jour de la vie de Jésus*, en *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Église primitive*, 1976.

DODD, C.H., *The interpretation of fourth Gospel*, Cambridge, 1968.

— *Las Parábolas del Reino*, Ed. Cristiandad, Madrid 1974.

DREYFUS, F., *Jésus, savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1984.

DRIVER, G.R., *Isaiah 52,13-53,12. The Servant of the Lord*, en "In memoriam P. Khale", Berlin 1968, pp. 90-105.

DUBARLE, A.M., *Les Sages d'Israel*, Paris 1947.

DUCROT, O, capítulo "Referencia" en O. DUCROT y T. TODOROV, *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI Editores, Madrid 1983, p. 287.

DUCROT, O. y TODOROV, T., cap. "Tiempo del Discurso" en *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI Editores, Madrid 1983, pp. 357-363.

DUHM, B., *Das Buch Jesaja* (3.ª ed.), Göttingen 1914.

DUNGAN, D.L., (Dir.), *The Interrelations of the Gospels* (Actas del "Symposium of Jerusalem 1984"), Leuven University Press / Uitverij, 1990, pp. 23-80.

DUPLACY, J., *La foi dans le judaïsme*, en "Lumen Vitae" 22 (1955), pp. 19-43.

DUPONT, J., *Études sur les Actes des Apôtres*, Col. Lectio Divina, Ed. Du Cerf, Paris 1967.

— *Les Béatitudes*, 3 vols. Brujas-Lovaina 1958 y Paris 1969 y 1973.

DUSSEL, E., *Universalismo y misión en los Poemas del Siervo de Yahwéh*, en "Ciencia y Fe" 20 (1964), pp. 419-464.

DYSON, *Literatura poética y sapiencial*, en ORCHARD, B. y otros (dirs.),, *Verbum Dei*, vol. 2, n. 314.

EGENOLF, H.A., *Segunda carta a los Tesalonicenses*, Herder, Barcelona 1980.

ELIS, E., *La composition de Luc et les sources de sa christologie*, en la obra colectiva J. DUPONT (dir.), *Jésus aux origines de la Christologie*, University Press and Uitgeverij Peeters, Leuven, nouv. édit., 1989, pp. 195-196.

ERNST, E., *The Date of 2 Peter and the Deposit of Faith*, en "Clergy Review" 47 (1962), pp. 686-689.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Beato Josemaría, *Camino*, 57.ª edic., Madrid 1992.

— *Es Cristo que pasa*, Ed. Rialp, 29.ª edic., Madrid 1992.

— *Amigos de Dios*, Ed. Rialp, 19.ª edic., Madrid 1977.

— Homilía "Amar al mundo apasionadamente", en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Ed. Rialp, 17.ª edic., Madrid 1989, n. 115.

— *Santo Rosario*, Ed. Rialp, 36.ª edic., Madrid 1990.

— *Via Crucis*, Ed. Rialp, 20.ª edic., Madrid 1992.

ESTRADA-BARBIER, B., *La parábola del sembrador. Perspectivas filológico-hermenéuticas de una parábola*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, pp. 3-33.

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiástica*.

FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación*, Sígueme, Salamanca 1985.

FARMER, W.R., *The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*, en su Part III, chapter V, University of Dallas (Texas).

FEINER, J., *Enfermedad y sacramento de la Unción*, en FEINER,J.-LÖHRER, M. (dirs.), *Mysterium salutis*, vol. 5, Ed. Cristiandad, Madrid 1992, pp. 465-520.

FENASSE, J.M.-GUILLET, J., voz *Cielo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 159-163.

FERNÁNDEZ, A., *Compendio de Teología Moral*, Palabra. Madrid 1995.

FERNÁNDEZ, A., *Fides et opera apud S. Paulum et Jacobum*, en "Verbum Domini" 12 (1932), pp. 177-180.

— *Alianza patriarcal, sinaítica y mesiánica*, en "Estudios Eclesiásticos", 12 (1933), pp. 433-449.

FERNÁNDEZ CARVAJAL, F.-BETETA, P., *Hijos de Dios. La filiación divina que vivió y predicó el Beato Josemaría Escrivá*, Palabra, Madrid 1995.

FERREIRA-MARTINS, J.M., *As fontes familiares dos Evangelhos da Infancia*, Tesis Doctoral en la Fac. de Teología de la Univ. de Navarra, pro manuscripto, Pamplona 1991.

FEUILLET, A., *Le Christ, Sagesse de Dieu*, Paris 1966.

— *Le prologue du quatrième évangile*, Paris 1968.

— *Loi ancienne et morale chrétienne d'aprés l'Épitre aux Romains*, en "Nouvelle Revue Theologique" 102 (1970), pp. 785-805.

— *Reinado de Dios y la persona de Jesús*, en ROBERT, A.-FEUILLET, A., *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1965, NT vol. 2, pp. 693-708.

— *Jésus et la Sagesse d'après les Évangiles Synoptiques*, en "Revue Biblique" 62 (1952), pp. 161-196.

— *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique*, en "Révue Biblique" (1953), pp. 170-202; 321-346.

— *La Sauveur messianique et sa Mère dans les récits de saint Matthieu et de saint Luc*, Città del Vaticano 1990.

— *Discípulo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 250-251.

— *Une triple préparation du sacerdoce du Christ dans l'Ancient Testament (Melchisédech, le Messie du Ps 110, le Serviteur d'Is 53)*, en "Divinitas" 28/2 (1984), pp. 103-136.

— *Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangiles synoptiques*, en "Revue Thomiste" 67 (1967), pp. 533-560; 68 (1968), pp. 41-744.

— *Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé (Is 52,13-53,12). Quelques aspects importants du Mystère Rédempteur*, en NRT 106 (1984), pp. 549-565

— *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancient Testament*, Paris 1975.

— *Parousie*, DBS 6 (1960), p. 1.362.

— art. *Isaïe*, en *Dictionaire de la Bible. Supplément*, 4 (1949), cols. 652-653.

FEUILLET, A.-GRELOT, P., voz *Luz y tinieblas*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 493-497.

FINKENRATH, G., voz *Misterio*, en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.), *Dicc. Teológico del N.T.*, pp. 94-98.

FITZMYER, J.A., *Teología de San Pablo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.

FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Il peccato originale*, Queriniana, 2.ª ed., Brescia 1974.

FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *I Primordi della Salvezza*, Marietti, Torino 1978.

FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, Pont. Instit. Bibl. Press, Roma 1981.

FLUSSER, D., *Aesop's Miser and the Parable of Talents*, en C. THOMA y M. WYSCHOGROD (Eds.), *Parable and Story...*, cit., pp. 11-13.

— *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu*, Ed. Lang, Bern 1981.

FÜGLISTER, N., art. *Fundamentos veterotestamentarios de la cristología del NT*, en AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. 3, Ed. Cristiandad, (3.ª ed.) Madrid 1992.

GALOT, J., *María en el Evangelio*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1960.
GAMBERONI, J., voz *Ayuno*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 122-126.
GARCÍA-CORDERO, M., *Las esperanzas mesiánicas judías y el mesianismo de Jesús*, en AA.VV., *Biblia, Exégesis y Cultura* (Estudios en honor del Prof. Casciaro), EUNSA, Pamplona 1994, pp. 221-247.
— *La Alianza, tema central del AT*, en "Ciencia Tomista" 89 (1962), pp. 521-541.
— Art. *Decálogo*, en DÍEZ MACHO-BARTINA (Dirs.) *Enciclopedia de la Biblia*, cols. 813-820.
GARCÍA DE LA FUENTE, O., voz *Daniel*, en GER, 7 (1979), p. 149.
GARCÍA DE ORBISO, T., *De oratione, extrema unctione et confessione* (Iac 5,13-18), en "Verbum Domini", 1953, pp. 70ss.
GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Ed. Trotta, Madrid 1992.
GARCÍA-MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, EUNSA, Pamplona 1982.
— voz *Alianza*, en GER 1 (1979), pp. 689-692.
— *Aspectos teológicos del Prólogo de San Juan*, en "Scripta Theologica" 21 (1989), pp. 411-430.
— *Información bibliográfica sobre el Evangelio de San Juan*, en "Nova et Vetera" 13 (1988), pp. 3-24.
— art. *Jesucristo, Cordero de Dios*, en AA.VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, pp. 269-287.
— *Cuestiones sobre los escritos de San Juan*, en "Scripta Theologica" 18 (1984), pp. 3-20.
— *Hermenéutica de los signos de San Juan*, en AA.VV., *Biblia y Hermenéutica*, EUNSA, Pamplona 1986, pp. 453-475.
GARRIDO, M.A., *Los géneros literarios*, en la obra colectiva dirigida por él mismo *Estudios de semiótica literaria*, C.S.I.C., Madrid 1982
— *Teoría de los géneros literarios*, Madrid 1988.
GÄRTNER, B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965, pp. 72-88.
GASQUE, W.W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostels*, Tübingen 1975.
GELIN, A., *El Alma de Israel en la Biblia*, Ed. Casal i Vall, Andorra 1959.
— *El hombre según la Biblia*, Marova, Madrid 1970.
— art. *Messianisme*, en DB (Suppl.) 5 (1940), pp. 1.165-1.121.
GENETTE, G., *Figuras III*, Ed. Lumen, Madrid 1989.
— *Nouveau discours du récit*, Ed. Du Seuil, Paris 1983.
GEORGE, A., voz *Sacerdocio*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 812-819.
GEORGE, A.-GRELOT, P., voz *Carisma*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 143-146.
GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsala, 1961.

GIBLET, J.-GRELOT, P., *Enfermedad, curación*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 276-279.

GILBERT, J.-GRELOT. P., art. *Alianza*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 59-66.

GILS, F., voz *Elías*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 269-270.

GIRARD, R., voz *Ayuno*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 112-114.

GNILKA, J., *Carta a los Filipenses*, Herder, Barcelona 1971.

GOITIA, J., *Indicaciones temporales en la escatología*, en "XVI Semana Bíblica Española", CSIC 1956, pp. 50-83.

— *La Iglesia de Roma*, Desclée de Browver, Bilbao 1988.

GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Teología de las Tradiciones Yahvista y Sacerdotal*, Casa de la Biblia, Madrid 1970.

— *Los descubrimientos del Qumran*, Madrid 1956.

GONZÁLEZ NÚÑEZ, A., *Profetismo y Sacerdocio. Profetas, Sacerdotes y Reyes en el Antiguo Israel*, Casa de la Biblia, Madrid l969.

GONZALO MAESO, D., voz *Salvación II*, en GER 20 (1979), pp. 740-741.

GOROSTIZA GONZÁLEZ, L., voz *Resurrección de los muertos*, en GER 20 (1979), p. 172.

GOURGUES, M., *El más allá en el NT*, Verbo Divino, Estella 1993.

GRELOT, P., *Los Evangelios y la Historia*, Herder, Barcelona 1987.

— *Les poèmes du Serviteur. De la lécture critique à l'herméneutique*, Paris 1981.

— voz *Bestia, bestias*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 126-128.

— *Las Palabras de Jesucristo*, Ed. Herder, Barcelona 1988.

— *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Bosquejo de un tratado dogmático, Ed. Desclée de de Brower, Bilbao 1967.

GRELOT, P.-BRIEND, J., *El marco histórico de la Biblia*, en CAZELLES, H., (Dir.), *Introducción Crítica al AT*, pp. 34-114.

GROSS, H., art. *Día del Señor*, en BAUER, J.B. (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, cols. 271-273.

GRUNDY, R.H., *Sôma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*, Cambridge 1976.

GUERRA, M., *Antropologías y Teología*, EUNSA, Pamplona 1976.

GUILLET, J., voz *Justificación*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 467-469.

— *Elección*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 264-269.

— *Entre Jésus et l'Église*, Paris 1985.

GUNKEL, H., *Schöpfung und Chaos*, Göttingen 1921.

GUHRT, J.-HAHN, H., voz *Tiempo*, en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.), *Dicc. Teol. del NT.*, vol. IV, pp. 262-284.

HAAG, H., *Der Gottesknecht bei Deutero Jesaka*, Darmstadt 1985.

HAAG-BORN-AUSEJO, voces en HAAG-BORN-AUSEJO (dirs), *Diccionario de la Biblia,* Herder, Barcelona 1967: *Ammón, ammonitas*: cols. 69-71.- *Aram, arameos*:: cols. 133-135.- *Ascensión*: cols. 157-163.- *Cleofás*: col. 338.- *Día de Yahwéh*: cols. 463-465.- *Elí, Elí, lemá sabakhthaní*: cols. 551.- *Elías*: cols. 551-552.- *Emaús*: cols. 558-559.- *Emmanuel*: cols. 559-560.- *Ezequiel*: cols. 676-680.- *Filiación divina*: cols. 703-706.- *Gabbatá*: col. 727.- *Genealogías:* cols. 743-745.- *Jeremías*: cols. 938-940.- *Justificación*: cols. 1.058-1.066.- *Milagros de Jesús*:: cols. 1.251-1.254.- *Pentecostés*: cols. 1.505-1.508.- *Profeta*:: cols. 1.571-1.573.- *Sacerdote*: cols. 1.749-1.751.- *Sacrificio:* cols. 1.752-1.761.- *Sotería*: col. 1.884.- *Tiempo*: cols. 1.934-1.939.- *Tiglat-Piléser*: cols. 1.941.- *Yeroboam*: cols. 2.064-2.065.

HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte,* Götingen, 1977.

HAHN, H.-Chr., voz *Luz,* en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.), *Dicc. Teol. del NT,* vol. II, pp. 462-470.

HAURET, Ch., voz *Sacrificio,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 819-824.

HEINISCH, P., *Cristo, el Mesías en el Ábtiguo Testamento,* Ed. Lit. España. Barcelona 1968.

HENGEL, M., *El Hijo de Dios (El origen de la Cristología y la historia de la religión judeo-helenísitica),* Ed. Sígueme, Salamanca 1977.

HERMISSON, H.J., *Israel und der Gottesknecht bei DeuteroJesaja,* en "Zeitschrift für Theologie un Kirche" 79 (1982), pp. 1-24.

— *Voreiliger Abschied von den Gottesknechtsliedern,* en "Theologische Rondschau" 49 (1984), pp. 209-222.

— *Der Lohn des Knecht,* en "Die Botschaft und die Boten. Festchrift für H.W. Wolff" (1981), pp. 269-287.

HENRY, P., voz *Kénose,* en *Dicctionnaire de la Bible. Súpplement,* cols. 56-135.

HEUSCHEN, J. y HAUDEBER, P., voz *Pasión de Jesús,* en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), y *Dicccionario Enciclopédico de la Biblia,* ed. españ. Herder, Barcelona 1993, p. 1.191, col 2.ª.

HOLMAN, J.C., voz *Profecía y profetas I,* en GER 19 (1990), p. 211.

HOLZMEISTER, U., *Num et quomodo docente S. Petro (Act 3,19ss; 2 Pet 3,12) parusiam accelerare possimus,* en "Verbum Domini" 18 (1938), pp. 299-307.

— *Vocabularium S. Petri,* en "Biblica" 30 (1949), pp. 339-355.

HOULDEN, J.H., *Backward into Light. The Passion and Resurrection of Jesus according to Matthew and Mark,* SCM Press Ltd., London 1987.

HUMBERT, P., *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse,* Neuchâtel 1940.

ILLANES, J.L., voz *Parusía II,* en GER 17 (1973), pp. 876-877.

IMSCHOOT, P. van, *Le prophète Michée et son temps,* en "Callat. Gaudar." 17 (1930), pp. 176-182.

— voz *Profetas,* en HAAG-BORNO-AUSEJO (dirs.), *Dicc. de la Biblia,* cols. 1.572-1.573.

JAUBERT, A., *La Date de la dernière Cène*, en "Revue d'Histoire Religieuse" 146 (1954), pp. 140-173.

JÁUREGUI, J.A., *Historiografía y teología en Hechos*, en "Estudios Bíblicos" 53,1 (1995), pp. 97-123.

JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme, 2.ª edic., Salamanca 1983.

— *Las parábolas de Jesús*, edic. españ. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1971.

— *Abendmahlsworte*, 3.ª edic., Göttingen 1960.

— *Die Bergpredigt*, Calwer Verlag, 5.ª ed., Stuttgart 1965.

— *Les paraboles de Jésus*, Ed. X. Mappus, Le Puy 1962.

— *Palabras de Jesús: El Sermón de la Montaña. El Padre Nuestro*, Ed. Fax, Madrid 1968.

— *Das Vater-Unser im Lichte der neuren Forschung*, Calwer Verlag, 3.ª ed., Stuttgart 1965.

— *La Ultima Cena. Palabras de Jesús*, Ed Cristiandad, Madrid 1966.

— *Epístolas a Timoteo y Tito*, Fax, Madrid 1970.

— voz *Luke-Acts, Book of*, en FREEDMAN, D.N. (edit.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, vol. IV, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland, 1992, p. 411.

JOHNSON, L.T., voz *Luke-Acts, Book of*, en *The Anchor Bible Dictionary*, Ed. Doubleday, vol. IV, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1992, pp. 405-408.

JOIN-LAMBERT, H.-GRELOT, P., voz *Tiempo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 889-897.

JUAN DE LA CRUZ, San, *Subida al monte Carmelo*.

JÜLICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, Ed. I, Mohr, 2 vols., Tübingen 1888-1889.

JUVENAL, *Sátiras*, 8,113.

KAMLAH, E., voz *Espíritu*, en COENE, L.-BEYREUTHER, E.-BIETENHARD, H. (dirs.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, edic. española, Ed. Sígueme, 3.ª edic., vol. 2, Salamanca 1990, pp. 140-141.

KAPELRUD, A.S., *Second Isaiah and the Suffering Servant*, en *"Hommage à A. Dupont-Sommer"*, Paris 1977, pp. 297-303

KERTELGE, K., *La Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1973.

KLAUSNER, J., *Jésus de Nazaret. Son temps, sa vie, sa doctrine* [trad. franc. del original hebreo], Paris 1933, pp. 562-563.

KNOCH, O., *Festschrift K.H. Schelkle*, Düsseldorf 1973.

KOCH, R., voz *Testimonio*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 1.013-1.025.

— voz *Ascensión*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 108-114.

KRÄMER, M., *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Mattäus (Mt 1). Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren*, en "Biblica" 45 (1964), p. 48.

KREDEL, E.M., voz *Parábola,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 748-754.
— voz *Primado,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 847-851.
— voz *Discípulos,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 297-301.
— voz *Apóstol,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 98-105.
KREMER, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi,* en "Stuttgarter Bibelstudien" 17 (1966), p. 32.
KÜRZINGER, J., voz *Certeza de salvación,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 124-189.
KUSS, O., *San Pablo,* Herder, Barcelona 1975.
LACAN, M.F., voz *Esposo, esposa,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 304-307.
LAGRANGE, M.J., *Le mashal semitique,* en "Revue Biblique", 6 (1909), pp. 340-367.
— *Le Messianisme chez les Juifs,* Paris 1909.
LAMARCHE, P., voz *Cabeza,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 138-139.
— *Plenitud,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 696-697.
LAMPE, G.W.H., *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke,* en NINEHAM, D.E. (dir.), *Studies in the Gospels,* Oxford 1955, pp. 159-200.
LANGDON, R.W., *The `Ebed Yahweh and Jeremiah,* en "Dissertation Abstracts" 41/7 (1981), pp. 31-46
LANOIR, C., *Les récits de vocation comparés,* en "Foi et vie", septiembre (1984), pp. 11-15.
LAPIDE, P., *The Sermon on the Mount. Utopia or Program for Action?,* Ed. Orbis Book-Maryknoll, New York 1986. La edición original es en alemán: *Die Bergpredigt. Utopie oder Program?,* Ed. Matthias-Grünewal, Mainz 1982.
LARRAÑAGA, P., *El Cardenal Ceferino González y S.S. León XIII frente al problema bíblico de su siglo,* en "Estudios Bíblicos", 7 (1948), pp. 101-108.
LARRIBA, T., art. *Mesías,* en GER 15 (1979), p. 597.
LATOURELL, R., *L'accés à Jésus par les Évangiles,* Desclée/Bellarmin, Tournai-Montréal 1978.
— *Teología de la Revelación,* Sígueme, Salamanca 1967.
LAURENTIN, R., *Les Évangiles de l'Enfance du Christ,* 2.ª ed., Paris 1983.
LEBRETON, J., *Les origines du dogme de la Trinité,* Paris 1927.
— *L'ignorance du jour du jugement,* RSR 9 (1918), pp. 281-289.
LEENHARDT, F.J., *L'Épître de saint Paul aux Romains,* Neuchâtel 1957.
LEGASSE, S., *La Carta a los Filipenses,* Verbo Divino, Estella 1991.
LENGLET, A., *La structure littéraire de Dan 2-7,* en "Biblica" 53 (1972), pp. 169-190.
LEONARD, W., *Carta a los Hebreos,* Verbum Dei, Barcelona 1959.

LÉON-DUFOUR, X., voz *Sombra*, en X. LÉON-DUFOUR (dir), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1965, p. 765.

— voz *Sexualidad*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 850-854.

— voz *Cuerpo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 203-205.

— voz *Carne*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 146-150.

— voz *Jesucristo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 439-448.

— voz *Apariciones de Cristo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 92-96.

— voz *Apóstoles*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 97-100.

— voz *Conciencia*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 175-178.

LESQUIVIT, C.-GRELOT, P., voz *Salvación*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 825-830.

LESQUIVIT, C.-VANHOYE, A., voz *Exilio*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 318-320.

LEVEY, S.H., *The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exegesis of the Targum*, Cincinnati 1974.

LIGIER, L., *Péché d'Adam et péché du monde*, Paris 1961.

LIMBURG, K., *La paternidad divina en el AT: algunas observaciones lingüístico-formales*, en AA.VV., *Biblia, Exégesis y Cultura*, (Estudios en honor del Prof. José M. Casciaro), EUNSA, Pamplona 1994, pp. 201-220.

LINDARS, B., *Good Tidings to Zion: Interpreting Deutero-Isaiah Today*, en "Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester" 68 (1985-1986) 488-493.

LIPINSKY, E., voz *Ayuno*, en ABADÍA MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cols. 200-201.

— voz *Limosna*, en ABADÍA MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, cols. 915-916.

LOHFINK, N., *El mensaje de la Alianza*, en SCHREINER, J. (Dir.), *Palabra y mensaje del AT*, Herder, Barcelona 1972, pp. 228-245.

— *Attualità dell'Antico Testamento*, Brescia 1969.

LÓPEZ-MELÚS, F.M., *Las Bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1988.

LUTHER, Martin, *Tischreden* (*Charlas de sobremesa*), edic. WA, 11,259.

LYONNET, S., *La Historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Sígueme, Salamanca 1967.

— voz *Expiación*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 322-324.

MAERTENS, Dom Th. (Dir.), *Fichero Bíblico*, Ed. Marova, Madrid 1963, ficha n. D. 84.
MAGGIONI, B., *Vangelo di Giovanni*, en G. BARBAGLIO, R. FABRIS, B. MAGGIONI, *I Vangeli. Traduzione e Commento*, Citadella Editrice, Assisi 1989, pp. 1.381-1.384.
MARSHAL, I.H., *Luke: Historian and Theologian*, Exeter 1973.
MASSON, Ch., *L'Épître de S. Paul aux Colossiens*, Neuchâtel-Paris 1950.
MATEO SECO, L.F., voz *Mundo III*, en GER 16 (1979), pp. 442-450.
MATERA, F.J., *2 Peter. Juda*, en ANDERSON, B.W., *The Books of the Bible*, vol. 2, 1989, pp. 353-357.
— *What are they saying about Mark*, Paulist Press, New York/Mahwah 1987.
MCCARTHY, J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and the Old Testament*, "Analecta Biblica" 21, Roma 1963.
MCNICOL, A.J., "Synopsis: The Eschatological Discourse", en DUNGAN, D.L., *The Interrelations of the Gospels*, Leuven 1990, pp. 615-628.
— "The Composition of the Eschatological Discourse", en DUNGAN, D.L., *The Interrelations of the Gospels*, Leuven 1990, pp. 157-200.
MESSORI, V., *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, Società Editrice Internazionale, 2.ª edic., Torino 1992 (versión española: *¿Padeció bajo Poncio Pilato?*, Rialp, Madrid 1994).
METTINGER, T., *A Farewell to the Servant Songs. A Critical Examination of an Exegetical Axion*, Lund 1983.
MICHL, J., voz *Anticristo*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 88-93.
MIEGGE, G., *Il Sermone sul monte*, Revisione, note e bibliografia a cura di B. Corsani, Ed. Claudiana, Torino 1970.
MOLIN, G., voz *Vocación*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 1.076-1.082.
MOLONEY, F.J., *The Living Voice of the Gospel. The Gospel Today*, Paulist Press, New York/Mahwah 1986.
MOLLAT, J., *Dodici meditazioni sul Vangelo di Giovanni*, Brescia 1966.
MONFORTE, J.M., *Acceso a la «enseñanza sapiencial» de Cristo, a través de una hermenéutica histórico-crítica*, en AA.VV., *La Palabra de Dios y la Hermenéutica*, "Actas del VI Simposio de Teología Histórica", Valencia, pp. 189-308.
— *Escatología y esperanza en 2 Pet 3,3-15*, en AA.VV., *Esperanza del hombre y Revelación bíblica*, XIV Simposio Internacional de Teología, Pamplona, en prensa.
MOORE, M.S., *Another Look at Balaam*, en "Revue Biblique" 87 (1990), pp. 359-378.
MORALES, J., voz *Milagro II*, en GER, Rialp, 15 (1979), pp. 804-805.
— *La vocación en el Antiguo Testamento*, en "Scripta Theologica", 19 (1987), pp. 40-49.
— *El Misterio de la Creación*, EUNSA, Pamplona 1994.

MORENO CASAMITJANA, A., *De l'Exode au "Nouvel exode" du Deutero-Isaïe. Pour un examen critique de la "praxis" come lieu théologique dans la théologie de la libération*, en COMMISION BIBLIQUE PONTIFICAL, *Bible et Christologie*, Paris 1984, pp. 133-159.
MORGEN, M., *Las Cartas de San Juan*, Verbo Divino, Estella 1993.
MORRIS, L., *The apostolic preaching of the Cross*, London 1955.
MOTTE, R., voz *Hora*, en X. LÉON- DUFOUR (Dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, Ed. Herder, Barcelona 1965, pp. 351-353.
MONLOUBOU, L., voz *Jeremías, Libro de*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, pp. 811-813.
MUNCK, J., *The Acts of the Apostles*, Doubleday & Company, 1967.
MUNZER, K., voz *Cabeza*, en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.), *Dicc. Teol. del NT*, vol I, pp.199-202.
MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas*, C.S.I.C., Madrid 1983.
— *Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo*, B.A.C., Madrid 1990.
— *Los Evangelios de la Infancia II: Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia*, B.A.C., Madrid 1986.
— *El Evangelio de la infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en "Estudios Bíblicos" 16 (1957), pp. 329-382.
— *Evangelios de la Infancia de Jesús*, en GER, Rialp, 9 (1979), p. 599.
— *Los Evangelios de la Infancia. Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2*, BAC, Madrid 1988.
MUÑOZ LEÓN, D., voz *Resurrección de Cristo*, en GER, Rialp, 20 (1984), p. 164.
— *Targum, Midrash y Talmud en la obra de "Pugio Fidei" de Raimundo Martí: Los nombres y atributos divinos del Niño-Hijo de Is 9,5-6*, en AA.VV., *Biblia, Exégesis, Cultura*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 447-462.
— *Dios palabra*, Ed. Sta. Rita, Monadul (Granada) 1974.
— *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*, C.S.I.C., Madrid 1987.
NAVONA, J., *Narrative Theology and its uses*, en "The Irish Theological Quaterly" 52,3 (1986), pp. 212-230.
NELIS, J.T.-LACOQUE, A., voz *Día de Yahweh*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, pp. 430-433.
NEYREY, J.H., *The Form and Background of the Polemic in 2 Peter*, en "Journal of Biblical Literature" 99 (1980), pp. 407-431.
NEYRINCK, F., "The Eschatological Discourse", en DUNGAN, D.L., *The Interrelations of the Gospels*, Leuven 1990, pp. 108-124.
NORTH, C.R., *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1956.
NOTH, M., *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.
NYGREN, A., *La epístola a los Romanos*, Barcelona 1969.
O'GRADY, I.F., *Models of Jesus*, Image Books, New York 1982.
OBERSTEINER, J., voz *Hijo del Hombre*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 449-453.

— voz *Mesianismo,* en J.B. BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 632-649.
— voz *Hijo del Hombre,* en J.B. BAUER (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica,* Ed. Herder, Barcelona 1967, cols. 449-453.
OCÁRIZ, F.-MATEO SECO, L.F.-RIESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo,* EUNSA, Pamplona 1993.
OCÁRIZ, F.-CELAYA, I. DE, *Vivir como hijos de Dios,* EUNSA, Pamplona 1993.
OESTERLEY, W.E.O., *The Jewish Background of the Christian Liturgy,* London 1925.
OLMO, G. del, *La vocación del líder en el Antiguo Israel,* Valencia 1973.
OPPENHEIM, PH., *1 Kor 5,51 bei den Vätern,* en "Theolog. Quartalschrift" 112 (1934), pp. 142-148, 250-256, 267-275, 313-320, 328-336, 375-378.
ORCHARD, J.B., *Thessalonians and the Synoptic Gospels,* en "Biblica" 19 (1938), pp. 19-42.
ORLINSKY, H.M., *The so-Called "Servant of the Lord" and "Suffering Servant" in Second Isaiah,* en, H.M. ORLINSKY-N.H. SNAITH (dirs.), *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah,* Leiden 1967, p. 118.
— *The So-Called "Suffering Servant" en Isaiah 53,* Cincinnati 1964.
PATON, M.A., *Carta a los Hebreos,* en AA.VV., *Manual Bíblico,* vol. 4, Madrid 1968.
PENNA, A., "*Il messianismo nel libro di Geremia*", en AA.VV., *Il Messianismo,* Brescia 1966, pp. 135-178.
— voz *Levirato, Ley del,* en Francesco SPADAFORA (dir), *Diccionario Bíblico,* Ed. Litúrgica Españ., Barcelona 1959, p. 357.
— voz *Espíritu Santo,* en ROSSANO, P.-RAVASI, G.-GIRLANDA, A. (dirs.) *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica,* edic. española Ed. Paulinas, Madrid 1990, p. 571.
PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense,* Institución San Jerónimo, Valencia-Jerusalén 1981.
— *El tema mesiánico en el Targúm palestinense,* tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 1975.
— *Parábolas Rabínicas. El Mashal midrásico o el mashal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura,* C.E.T.E.P., Murcia 1989.
PÉREZ RODRÍGUEZ, G., *La Infancia de Jesús. Mt 1-2 y Lc 1-2,* Salamanca 1990.
PERROT, Ch., *La vida y obra de San Pablo,* en AA.VV., *Introducción crítica al NT,* Herder, Barcelona 1983, pp. 507-526.
— *Los Hechos de los Apóstoles,* en la obra colectiva bajo la dirección de A. GEORGE y P. GRELOT, *Introducción Crítica al Nuevo Testamento,* vol. I, Herder, Barcelona 1983.
PETERSEN, D.L., *Prophecy in Israel,* SPCK, Philadelphia-London 1986.
PIROT, *Le mashal dans l'Ancien Testament,* en "Revue Sciences Religieux", 37 (1950), pp. 565-580.
PLESSIS, J., *Babylone et la Bible,* en DBS, vol. 1, pp. 716-736.

POBLADOR DIÉGUEZ, A., voz *Disciplina escolar*, en GER, 8 (1987), pp. 11-12.

POHLENZ, M., *Stoa und Stoiker*, Zürich, 1950.

POZO, C., *María en la obra de la Salvación*, BAC n. 360, 2.ª edic., Madrid 1990.

PRAGER, M., voz *Satán*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 976-982.

PRAT, M.-GRELOT, P., voz *Testimonio*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 886-889.

PRÜMM, K., voz *Misterio*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 664-679.

PULEO, E., *La Morale delle Antitesi (Considerationi su Mt 5,17-48)*, en *Excerpta e Dissertationibus in S. Theologia*, Univ. de Navarra, n. 16 (1989), pp. 11-72.

QUESNEL, M., *Las Cartas a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 1978.

RAD, G. von, *Sabiduría en Israel*, Cristiandad, Madrid 1985.

— *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zürich 1951.

RADERMAKERS, D.-GRELOT, P., voz *Resurrección*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 774-780.

RADEMAKERS, J., voz *Ascensión de Jesús*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, pp. 179-181.

— voz *Resurrección de Jesús*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, pp. 1.325-1.328.

— voz *Hechos de los Apóstoles*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (Dir.), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, edic. española Ed. Herder, Barcelona 1993, pp.695-696.

RAMAZZOTTI, B., *Lettera di S. Giacomo*, en *Introduzione alla Bibbia*, vol 5.2, Torino 1964, p. 284.

RAMLOT, L., voz *Prophetisme*, en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VIII (1974) cols. 978-1012.

RAMLOT, L.-GIBLET, J., art. *Promesas*, en LEÓN-DUFOUR, X., (Dir.), *Vocabulario de Teología Bíblica*, pp. 649-652.

RATZINGER, J., *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*. Ed. Paulinas, Madrid 1992.

RAVASI, G., *Los Profetas*,

REICKE, BO, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 7. 186-187

REMAUD, M., *Le Serviteur: Jésus et Israel*, en NRT 103 (1981), pp. 664-678.

RENARD, H.-GRELOT, P., voz *Hijo de Dios*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 384-387.

RENAUD, B.-LÉON-DUFOUR, X., voz *Fuego*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 349-353.

REUSS, J., *Primera Carta a Timoteo*, en AA.VV., *El NT y su mensaje*, Herder, Barcelona 1970.

REVUELTA SOMALO, J.M., voz *Ascensión, I* (Sagrada Escritura), en *Gran Enciclopedia Rialp*, 3 (1984), pp. 134-138.

RHODES, A.R., *The Kingdoms of Men and the Kingdom of God: A Study of Daniel 7,1-14*, en "Interpretation" 15 (1961), pp. 411-430.

RICCIOTTI, G., *Vida de Jesucristo*, Ed. L. Miracle, 9.ª ed. española, Barcelona 1968.

RICOEUR, P., *Finitud y Culpabilidad*, ed. españ. Taurus, Madrid 1982.

— *Histoire et verité*, Paris 1964.

— *The Conflict of Interpretation*, Northwestern Univ. Press, Evaustra 1974.

— *Temps et récit*, Ed. du Seuil, Paris, 3 vols. 1982-1983.

— *The Bible and the Imagination*, en BETZ, H.D., *The Bible as a Document of the University*, Scholars Press, Chico 1981.

— *El Discurso de la Acción*, edic. españ. Edit. Cátedra, Madrid 1981.

— *Biblical Hermeneutics*, en "Semeia" 4 (1975), pp. 71-90.

— *La Metáfora Viva*, ed. españ. Cristiandad, Madrid 1980.

RIESENFELD, H., *The Gospel Tradition and its Beginnings*, "Texten und Untersuchungen", n. 73, 1959.

RIGAUX, B., *Para una historia de Jesús*, vol. 1: *Testimonio del Evangelio de Marcos*; vol. 2: *Testimonio del Evangelio de Mateo*; vol. 3: *Testimonio del Evangelio de Lucas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1969-1973.

— voz *Anticristo*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 90-92.

— *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Ed. Desclée de Brouwer, Louvain 1967.

ROBINSON, J.A.T., *Redating the New Testament*, SCM, London 1976.

RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Los semitismos de los Hechos de los Apóstoles*, en "Estudios Eclesiásticos" 65 (1990), pp. 385- 401.

ROSENBERG, R.A., *The Slain Messiah in the Old Testament*, en ZAW 99 (1987), pp. 259-261.

— *Who was Jesus?*, Univ. Press of America, Lanham-New York-London 1986.

ROSSANO, P., *Lettere ai Tessalonicesi*, en *La Sacra Bibbia*, Torino 1965.

ROTH, W., *The Anonymity of Suffering Servant*, en "Journal of Biblical Literature" 83 (1964), pp. 171-179.

— *La Tradition sacerdotale dans le Pentatéuque*, en "Nouvelle Revue Théologique" (1958), pp. 696-721.

ROUILLARD, H., *L'ânesse de Baladm. Analyse lettéraire de Num 22,21-35*, en "Revue Biblique", 87 (1980), pp. 5-37 y 211-241.

ROWLEY, H.H., (edit.), *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, Clarendon Press, Oxford 1951.

RUCH, C., *L'extréme onction dans l'Ecriture*, en "Dictionnaire de théologie catholique", ed. por A. Vacant y E. Magenot, continuado por E. Amann, vol. 5, Paris 1930, pp. 1.897-1.927.

RUDOLF, W., *Der exilische Messias*, en ZAW 43 (1925), pp. 90-114.

— *Die Ebed-Yahwe-Lieder als geschichliche Wirklichkeit*, en ZAW 46 (1928), pp. 156-166.

RUPPERT, L., "El Yahwista, pregonero de la historia de la salvación", en J. SCHREINER (dir.), *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1972, pp. 149-156.

SALGUERO, J., *Vestigios de la doctrina de Is 53 en el AT,* en "Cultura Bíblica" 22 (1965), pp. 67-86.

SANCHO GILI, J., *Sobre el sentido mesiánico de Is 7,14. Interpretaciones bíblicas y magisteriales,* en "Cultura Bíblica" 27 (1970), pp. 67-89.

SAWYER, F.A., *Daugther of Sion and Servant of the Lord in Isaiah: A comparison,* en JSOT 44 (1989), p. 104.

SCHABERT, J., *¿Pecado original?,* Ed. Verbo Divino, Estella 1972.

SCHARLEMANN, M.H., CTM 30 (1959), pp. 352-356; cit. por *Comentario Bíblico San Jerónimo,* cit., vol. 4, p. 279.

SCHELKLE, K.H., voz *Pasión del Señor,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 765-770.

SCHILDENBERGER, J., voz *Profeta,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 851-859.

— voz *Plenitud,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 821-828.

SCHILLING, O., voz *Resurrección,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 909-922.

SCHIPPERS, R., voz *Plenitud, sobreabundancia,* en COENEN-BEYREUTHER-BIETENHARD (dirs.), *Dicc. Teol. del NT,* vol. III. pp. 372-278.

SCHLIER, H., *Le jugement de l'État dans le NT,* en *Le temps de l'Église,* Tournai 1961, pp. 15-28.

— *Problemas exegéticos fundamentales en el NT,* Fax, Madrid l970.

SCHMID, J., *Der Anticrist und die hemmende Macht (2 Thes 2,1-12),* en "Theolog. Quartalschrift" 120 (1949), pp. 323-343.

— voz *Sufrimiento,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 995-1.004.

SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments,* Munich 1962.

— *Reino y Reinado de Dios. Estudio teológico-bíblico,* Ed. Fax, 2.ª edic., Madrid 1970.

— voz *Reino de Dios,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 888-907.

— *Existencia cristiana según el NT,* vol. 2, Verbo Divino, Estella 1979.

SCHNEIDER, G., *Geistesgeschichte des antiken Christentums,* vol. 1, München 1954.

— *Die Passion Jesu nach drei ältesten Evangelien,* München 1973.

SCHÖPS, H.J., *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tübingen 1949, pp. 87-97.

SCHÜRMANN, H., voz *Eucharistie,* en *Lexikon für Theologie und Kirche,* vol. III, 2.ª edic., pp. 1.159-1.162.

— *Die Schprache des Christus,* en "Biblische Zeitschrift" 2 (1958), pp. 54-84.

— *Jesu letzte Wiesung Jo 19,16-17c,* en IDEM, *Ursprung und Gestalt,* Düsseldorf 1970.

— *El Espíritu de vida,* Ed. Sal Terrae, Santander, 1974.
SCHWANK, B., *Primera Carta de San Pedro,* Herder, Barcelona 1970.
SCHWEIZER, E., *La carta a los Colosenses,* Sígueme, Salamanca 1987.
SEGALLA, G., *Escatología y el Hijo del Hombre,* en IDEM, *Panoramas del NT,* Verbo Divino, Estella 1989, pp. 425-426.
— *La struttura circolare chiasmatica di Gv 6, 26-58 e il suo significato teologico,* en "Biblia e Oriente" 13 (1971), pp. 191-198.
SELWYN, E.G., *The first Epistle of St. Peter,* London 1958.
SESBOÜÉ, D., *Parábola,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 641-643.
SIEDL, S.H., voz *Salvación,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 961-962.
SMYTH, K., *Miqueas,* en ORCHARD y otros, *Verbum Dei,* vol. 2, pp. 744-747.
SPICQ, C., *Dios y el Hombre según el Nuevo Testamento,* Eler, Barcelona 1965.
— art. *Salvación II (NT),* en GER 20 (1979), pp. 741-743.
STERN, D., *Jesus'Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: The Example of the Wicked Husbandmen,* en la obra colectiva C. THOMA y M. WYSCHOGROD (Eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity,* cit., p. 50.
STÖGER, A., voz *Eucaristía,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 360-378.
— *Sacerdocio,* en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1967, cols. 946-958.
— *Brot des Lebens,* München 1955.
STRATHMANN, H., *La Epístola a los Hebreos,* Fax, Madrid 1971.
SUBILLA, V., *Gesù, Maestro,* en "Protestantesimo" 15 (1960), pp. 1-13.
SULEIMAN, S.R., *Le récit exemplaire (parabole, fable, roman à thèse),* en "Poétique" 8 (1977), pp. 468-489.
SURGY, P. de, voz *Pentecostés,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 679-680.
— voz *Transfiguración,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 912-914.
TERNANT, P., voz *Milagro,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 533-540.
— voz *Iglesia,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 404-413.
TESTA, E., *Le Epistole cattoliche,* en "Introduzione al NT", Brescia, 1971.
THOMA, C., *Literary and Theological Aspects of the Rabbinic Parables,* en C. THOMA y M. WYSCHOGROD (Eds.), *Parable and Story...,* cit., pp. 27-31.
THOMA, C-LAURER, S., (Eds.), *Die Gleichnisse der Rabbinen, Erste Teil: Pesiqta de Rav. Hahana. Einleitung, Übersetzung, Paralelen, Kommentar, Texte.* Peter Lang (Series Judaica et Christiana, 10), Bern 1986.
THOMA, C. y WYSCHOGROD, M. (Eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity,* Paulist Press, New York/Mahwah 1989.

TOSATO, A., *Il Matrimonio Israelitico,* Pont. Instit. Bíblico, Roma 1982.
TOSATTO, G., *L'espistola di Giacomo,* en AA.VV., *Il Messaggio della Salvezza,* Elle di Ci, Torino 1986, vol. 8, pp. 508-556.
TOURNAY, L., *Les chants du serviteur dans la seconde partie d'Isaïe,* en "Revue Biblique" 59 (1952), pp. 355-387; 481-512.
— voz *Siervo de Dios,* en DÍEZ MACHO-BARTINA (Dirs.), *Enciclopedia de la Biblia,* Barcelona 1965.
TRILLING, W., *Conversaciones con Pablo,* Herder, Barcelona 1976.
TROCMÉ, E., art. *Temps,* en *Vocabulaire Biblique,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1956, pp. 292ss.
TUCKETT, C.M., "The eschatological Discourse", en DUNGAN, D.L., *The Interrelations of the Gospels,* Leuven 1990, pp. 63-76.
— "*Response to the Two-Gospels Hypothesis: I. The Position paper*"; II. The Eschatological Discourse.
TUÑI, J.O., *El testimonio del Evangelio de Juan. Introducción al estudio del Cuarto Evangelio,* Sígueme, Salamanca 1983.
TUÑI, J.O.-ALEGRE, X., *Escritos joánicos y cartas católicas,* Col. "Introducción al estudio de la Biblia", vol. 8, Verbo Divino, Estella 1995.
TUYA, M. de, *Del Cenáculo al Calvario. Estudio sobre la Pasión de Jesucristo,* Ed. San Esteban, Salamanca 1962.
URBINA, P.A., *Dios, el Hijo de María,* Rialp, Madrid 1995.
VACCARI, A., *Il discorso escatologico nei Vangeli,* en "Studi Catt." 68 (1940), pp. 3-22.
VAGANAY, L., *Le plan del l'Épître aux Hebreux,* en "Memorial Lagrange", Paris 1940, pp. 269-277.
VALLE, F.J. del, *Decenario al Espíritu Santo,* Ed. Rialp (Col. Patmos), Madrid 1954.
VANHOYE, A., voz *Cumplir,* en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica,* Herder, Barcelona 1973, pp. 213-215.
— *El mensaje de la Carta a los Hebreos,* Verbo Divino, Estella 1993.
— *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux,* Desclée de Browver, Lyon 1962.
— *Structure et théologie des récits de la Passion dans les évangiles synoptiques,* en NRT 99 (1967), pp. 135-163.
VARO, F., *El País de Jesús,* en CASCIARO, J.M., *Jesús de Nazaret,* Alga editores, Murcia 1994, pp. 64-65.
— *El cuarto canto del Siervo (Is 52,13-53,12). Balance de diez años de investigación,* en "Scripta Theologica" 22 (1990), pp. 517-538.
— *Los Cantos del Siervo en la exégesis hispano judía,* Pub. del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1993.
— *La formación impartida por Jesús de Nazaret. Rasgos específicos de su pedagogía a la luz de la literatura rabínica,* en AA.VV., *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales,* "XI Simposio Internacional de Teología", EUNSA, Pamplona 1990, pp. 487-492.
VAUX, R. de, *Le cycle d'Élie dans le livre des Rois,* en *Élie, le prophéte,* I (Etudes carmelitaines) 1956, pp. 54ss.

— *Studies in Old Testament Sacrifice*, Cardiff 1965.
VERGAUWEN, G., *Revelación y narración*, en IZQUIERDO, C. y otros (dirs.), *Dios en la palabra y en la historia*, EUNSA, Pamplona 1993, pp. 589-603.
VERMES, G., *Jesus the Jew*, Fortress Press, Philadelphia 1983.
VERMEYLEN, J., voz *Siervo de Yahweh, Cantos del*, en ABADÍA DE MAREDSOUS (dir.), *Dicc. Encicl. de la Biblia*, pp. 1.435-1.438.
VIARD, A., *Rétard du jour du Seigneur et miséricorde de Dieu (2 Pet 3,8-14)*, en "Esprit et Vie" (predication) 78 (1978), pp. 296-298.
VIARD, A.A.-DUPLACY, J., voz *Mediador*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 518-523.
VIARD, A.A.-GRELOT, P., voz *Designio de Dios*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 229-234.
VOSTE, *Parabolae selectase D.N.I.C.* Roma 1933.
WALDOW, H.E. von, *Der Gottesknetch bei Deuterojesaja, Israel, die Juden und die Kirche Jesu Christi*, en TZ 41 (1985), pp. 201-219.
WARNACH, V. voz *Iglesia*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 477-499.
WEINRICH, H., *Teología narrativa*, en "Concilium" 85 (1973), pp. 210-221.
WESTCOTT, B.F., *The Epistles of St. John*, Cambridge-Manchester 1966.
WESTERMANN, C., *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid 1972.
— art. *`ebed, Siervo*, en JENNI-WESTERMANN (dirs.), *Diccionario Teológico. Manual del AT*, Ed. Cristiandad, vol II, Madrid 1985, cols. 250-261.
WIENER, C., voz *Matrimonio*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 515-518.
— voz *Limosna*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1973, pp. 489-491.
WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 27-71.
WILCOX, P.-PATON-WILLIAMS, D., *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, en JSOT 42 (1988), pp. 79-102.
WILKINSON, J., *Healing in the Epistle of James*, en "Scottish Journal of Theology" 24 (1971), pp. 338ss.
WILSON, R.R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress, Philadelphia 1980.
YOUNG, B.H., *The Parable as a literary genre in the Gospels*, Phil. Dissert. in the Hebrew University, Jerusalem 1986.
ZEDDA, S., *Para leer a San Pablo*, Sígueme, Salamanca 1965.
ZERWICK, M., *Carta a los Efesios*, Herder, Barcelona 1975.
ZIENER, G., voz *Sabiduría*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 938-946.
ZIMMERLI, W., *La Ley y los Profetas*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980.
ZIMMERMANN, H., voz *Oración*, en BAUER, J.B., *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, cols. 727-735.